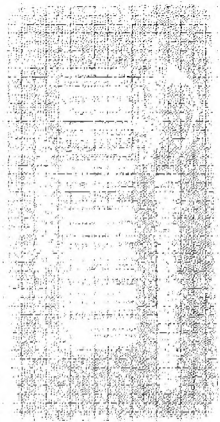
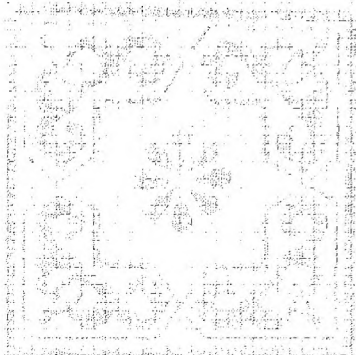
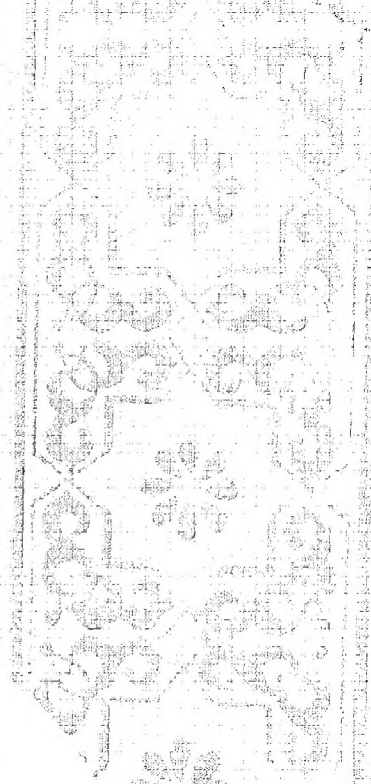


المختصر الاسلامى الحديث

وصلة

بالاستقراء القريب



الفكر الإسلامي الحديث
وَصَلَّى
بِالْإِسْتِعْمَارِ الْعَرَبِيِّ

الدكتور محمد البهي

الفكر الإسلامي الحديث
وصلته
بالاستعمار الغربي

الطبعة الرابعة

مزيدة ومنقحة



الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية، بعبدين

ت ٩١٤٢٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا
 قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ
 الْمُشْرِكِينَ (١٣٥) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ
 إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
 وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى
 وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ
 أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (١٣٦)

[صدق الله العظيم]

تقدیم

تقديم الطبعة الرابعة

فيما كتبت في هذا الكتاب عن صلة الاستثمار الغربي بالفكر الإسلامي الحديث ، ومدى تأثير هذا الاستثمار على اتجاهات الفكر الإسلامي في عصرنا الحاضر — لم أكتب ظنا ولا تخمينا ، ولا متجارزا معيّا أو مقلّلا منتقضا ، وإنما وقائع سجلتها ، هي من عناصر التاريخ الحديث ومن فعل المستعمرين أو ردا لفعلهم .

ولكن رغما من ذلك ، فإن بعض الكتاب والمفكرين في مجتمعنا الشرق الحاضر — لأنه لم يزل متأثرا بالغرب وحضارته وبفكره واتجاهاته . إذ قد عاش فيها وبها في هذا المجتمع — لم يستطع أن يتصور أن علماء الغرب ، من الذين تصدّوا للدراسات الشرقية الدينية واللغوية على الأخص سلكوا في طريق البحث ومنهج عرض التعاليم الإسلامية مسلك المعين على بقاء الاستثمار الغربي في البلاد الإسلامية التي احتلها بصفة عامة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، مسلك الذي ترجم فكر المستعمر بقلم محترف البحث ومرتدى ثوب العالم !

وقد حدث — بعد أن ظهر هذا الكتاب في طبعاته السابقة — أن صدرت بحوث تتعلق بالمستشرقين يبتغى في غير لبس مدى تحدّي هؤلاء للإسلام باسم البحث العلمي ، ومدى جراتهم في توجيه نداءاتهم المتعددة للمسلمين في الوقت الحاضر في وجوب إقدامهم على تعديل إسلامهم حتى يلائم الحضارة الإنسانية القائم ، أو مواجهة الركود قالفناء المحقق !!! كما أبانت مدى خطر هؤلاء على الإسلام والمسلمين ، وأن دعوتهم هذه

لا تقل في هذا الخطر والضرر عن تلك الدعوة الأخرى التي يوجهها
إلحاد العلم الماركسى في الوقت الراهن في أفريقيا وآسيا !
وآثرت — من أجل إزالة أى أثر للشك — أن أضيف هذه
البحوث التي نشرت أخيرا لهذا الكتاب كلاحق تلحق به . وهى
بحوث ثلاثة :

- أحدها : المؤلف نشر في مجلة الأزهر
- وثانيها : للدكتور حسين مؤنس نشر في أهرام الجمعة
- وثالثها : للأستاذ الطباوى نشر باللغة الانجليزية في مجلة « العالم الإسلامى »
وبذلك يكون قد توفر لكتاب « الفكر الإسلامى الحديث وخصائمه
بالاستعمار الغربى » في طبعته الرابعة مزيد من الأدلة على قيمة ما عرض
فيه من آراء واتجاهات .
- وأشكر الصديق محمد فتحى عثمان جهوده القيمة عند إعادة طبع
الكتاب في هذه المرة والأخرى التي سبقتها .
- والله وحده تتوجه إليه في أن يوفقنا فيما نعمل ويجزينا خير الجزاء على
ما نقصد لديننا وأمتنا .

محمد البهى

١٠ صفر سنة ١٣٨٤
٢٠ يولية سنة ١٩٦٤

مصر الجديدة

تقديم الطبعة الثالثة

ليس لي من كلمة أقدمها بين يدي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ، إلا أن أعبر عن شكري لله سبحانه وتعالى على نعمة التوفيق فيه . فليس لكاتبه أو مفكر ، أن ينتظر في وصف توفيق الله على نعمة أنعم بها عليه ، وراء قبول قرائه لما كتب ولما فكر ، ولاستجابتهم لما أبدى من رأى وشرح من فكرة ، بما يعبرون عنه من تقدير في صور مختلفة .

فبالرغم من أن لي كتباً وكتابات غير كتاب « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » ، فقد كنت أعرف وأعرّف به في رحلاتي المختلفة في المشرق والمغرب ، التي قمت بها منذ منتصف عام ١٩٦٠ إلى آخر عام ١٩٦١ ، سواء في الباكستان أو في الملايو ، أو في أندونيسيا أو في الفلبين ، أو في شمالي إفريقيا : في ليبيا وفي المغرب ، أو في غربي إفريقيا في نيجيريا . فاذكرت في مرة من المرات أثناء هذه الرحلات ، وما عرفت عند إلقاء محاضرة أو حديث ، إلا بأني مؤلف : « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » .

وقد شاء الله أن تكون هذه الطبعة الثالثة بالعربية لهذا الكتاب ، مقرونة في الوجود بالترجمة الأولى إلى اللغة الأندونيسية والتركية والإنجليزية والأردية .

وذلك بفضل الله أهتز به ، وأشكره عليه بالتوفر على تأليف جزء ثان لهذا الكتاب ، سيكون مجاله : الفكر الإسلامى في بلاد المغرب وفي الجزء الغربى من إفريقيا .

والله جلّت قدرته أستأنه السداد فيما أكتب ، وحسن القصد فيما
أخطو إليه .

وكما أملت في يقطعة الوعي الإسلامى عن طريق هذا الكتاب عند
صدوره فى الطبعتين الأولى والثانية ، يزداد أمل فى قوة هذه الیقظة عند
صدور هذه الطبعة الثالثة ...

والله ولىّ الأمر وحده ...
والیه المآب ؟

القاهرة : مارس ١٩٦١

الدكتور محمد البهى

مدير جامعة الأزهر

وعضو مجمع البحوث الإسلامية

تقديم الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في أكتوبر سنة ١٩٥٧ ،
«وما كادت تنتهي سنة على ظهوره حتى فقدت هذه الطبعة ، رغم أن
الإعلان عنه من المؤسسة التي تعهدت بتوزيعه كان محدوداً ، ورغم أن
الثنى الذي قدر للورق الجيد منه كان فوق مستوى الثمن للكتاب العربي
في جملته .

ولم أحاول أن أتصل بناقد من قواد الكتب ، يعرض له بالمديح
والثناء عليه في صحيفة يومية أو أسبوعية ، ولم أقم بإهداء نسخ منه
إلا لعدد قليل . . . لاشعاً وبخلاً به ، ولكن خشية من أن يساء فهمه
وفهم مؤلفه لو توسعت في إهدائه واقتحمت به بريد الكثيرين من
الكتاب والمفكرين : خشيت أن تلصق به رغبة الترويج ، وتلصق بمؤلفه
رغبة الدفع لما فيه من آراء ، وعاصه أنا أعلم أن ما فيه من آراء —
تتصل بقيم المستشرقين والاستشراق ، وبقيم الماركسية والوضعية المادية —
سيغضب الكثيرين عن يوالون هذا الاتجاه أو ذاك ، ويعيشون في حياتنا
اليوم على ترديد ما لواحد منهما أو لآخر . . . وعدد من بين الكتاب والمؤلفين
المعاصرين ليس بقليل .

تركت الكتاب إذن يعيش بنفسه وبقيمته ، بين الكتب التي تخرجها
المطابع العربية : في القاهرة ، وبيروت ، وبغداد ، ودمشق ، والرباط .

ومن فضل الله عليه وعلى مؤلفه ، أن لقي من التقدير ما يَسرُّ له نفاذ طبعته الأولى في زمن قصير ، رغم كل الظروف التي أشرت إليها ، والتي من شأنها أن تمهله أو تبطِّئه به في السير نحو الرواج والنفاذ .

وقد توج هذا التقدير للكتاب ، ما تفضل به السيد الوزير الجليل كمال الدين حسين وزير التربية والتعليم المركزي(*) مشكوراً ، من نصيح الشباب بقراءته ، وذلك في حديث لسيادته في صحيفة « الأهرام » ، وفي حديث آخر في إذاعة الجمهورية العربية المتحدة بالقاهرة .

وما أن فقدت الطبعة الأولى ، حتى دفعت بالكتاب للطبعة الثانية التي أقدمها اليوم ، والتي استغرقت من الوقت قرابة عام ، نظراً لكثرة الأعباء التي أضيفت إلى الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ، بجانب التدريس في كلية اللغة العربية .

وما في هذه الطبعة من موضوعات وآراء ومنهج للبحث ، لا يختلف عما جاء في الطبعة الأولى لاختصاراً من أعباء امتحان ما في الكتاب من آراء على الأقل مرة ثانية في ضوء ما حدث من كتب للعرفة عليها صدرت وتوصل بموضوعات الكتاب ، أو في ضوء مراجعة أخرى لبعض المصادر التي اعتمدت عليها من قبل ، ولكن لأن نتيجة الاختبار الدقيق من جديد لما في الكتاب كله ، قد أكدت نفس الآراء ، كما أكدت سلامة منهج البحث فيه .

وكل ما تتميز به هذه الطبعة الثانية : هو البسط في عرض بعض الفكر مرة ، والعدول عن بعض الالفاظ والتراكيب التي استعملت سابقاً إلى .

(*) نائب رئيس الجمهورية الآن

..غيرها بما هي أكثر دقة في تأدية المعنى المطلوب أو أكثر وضوحاً في التمييز ..عنه مرة أخرى .

والأمل الذي عبرت عنه عند تقديم الطبعة الأولى من هذا الكتاب — وهو إيقاظ الوعي بتفكير توجيحي محايد ، و بـ «إيديولوجية» لا هي بالشرقية الإلحادية ولا هي بالغربية الصليبية ، تقوم بين المسلمين على أساس من الإسلام الأصيل نفسه — لم يزل هو الأمل نفسه ، يتجدد مرة أخرى . لأن فكرة «الحياد الإيجابي» في سياسة الشعوب الإفريقية والآسيوية بدت الآن أوضح عن ذي قبل ، يوم أن صدر الكتاب لأول مرة .

وكما مال الأمر في سياسة هذه الشعوب إلى «الإيمان» بالحياد الإيجابي ، كلما نشط الوعي بينها في دائرة التوجيه إلى الرجوع إلى القيم الأصيلة في تراثها الثقافي والروحي ، والاستناد إليها في النظرة إلى الحياة ، وفي السلوك الإنساني ، وفي الترابط بين الأفراد .

ثم إن تطور وضع هذه الشعوب وتحورها تبعاً من الاستعمار لا يقوى فيها دافع الحرص على استقلالها لحسب ، وإنما ينمى مع ذلك فيها «ذاتيتها» و «شخصيتها» . وتنمية الذات أو الشخصية يستتبع حتماً التفتيش عن مصادر الأصالة في تكوينها وقيامها ، أو هو لا يقوم نفسه إلا على أساس من «اعتبار» هذه الأصالة ، و «إعادة» تقديرها من جديد .

والقيم الإسلامية الخالدة ، هي الأمر الأصيل الذي ارتبطت به شخصية «الشعوب الإسلامية في وجودها واستمرارها» .

من هنا ، أقرب «الأمل» إلى «ثقة»... سيصبح حتماً بعدها - حقيقة واقعة .

ولكن متى تقع هذه الحقيقة ؟؟

هنا يعود الأمل من جديد في أن يكون قريباً ، وهنا تشتد بنا
الحاجة — كي يكون ذلك قريباً — إلى أن تتجه إلى الله جلّت قدرته ،
في أن يهب هذه الشعوب الطاقة المادية والمعنوية على التحرر من هذا
الاستعمار البغيض في صورتيه معاً . . . إذ في زواله وبعد شبحه يتحقق
الحياد الإيجابي كاتجاه سياسي ، وتظهر الإيديولوجية الإسلامية كذهب
رئيسي في التوجيه بين الشعوب الإسلامية .
واقه الموفق والمعين ؟

دكتور محمد البرهي .

القاهرة في ١٩ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ هـ
١٩ من ديسمبر سنة ١٩٥٩ م

تقديم الطبعة الأولى

اتصل الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي اتصال اعتداء مسلح طوال قرنين كاملين من الزمن ، من نهاية القرن الحادى عشر إلى آخر القرن الثالث عشر الميلادى ، وهو اعتداء الحروب الصليبية . واختبر فى هذا الاحتكاك : عقيدة الإسلام فى قوتها ، وضعف المسلمين فى مجتمعهم ، وسعة ما يملكون من ثروة فى بلادهم .

فتأثر بالإسلام ، وما جاء فيه من توحيد الله وبشرية الرسول : «لوتر»^(١) (Luther) و «كالفين»^(٢) (Calvin) ، فيما قاما به من الإصلاح الدينى فى النصف الأول من القرن السادس عشر . وظهر أثر الإسلام واضحاً فى رفض البروتستانتية : «التثليث» ، و «عصمة البابا» وكونه صاحب السلطة الأخيرة التى لا يجوز التعقيب عليها فى تحديد رأى المسيحية ، وغير ذلك من الرسوم والعقائد التى تعتبرها الكنيسة الرومانية — وهى الكنيسة الكاثوليكية — جزءاً رئيسياً من الإيمان المسيحى .

ويعتبر إلغاء عصمة البابا فى الإصلاح الدينى المسيحى ذا أثر قوي فى توجيه الإنسان الغربى نحو الاستقلال فى التفكير ، وفى رد اعتبار قيمته فى الوجود . كما يعتبر رفض سلطة البابا فى تفسير المسيحية ، على أنها السلطة الأخيرة التى لا تعقيب عليها ، سبباً مباشراً فى نشاط الفكر الأوروبى فى المعرفة ، وفى إفساح مجال للعلم يقوم على الملاحظة والتجربة ، وفى وضع معايير جديدة للحياة الإنسانية ، ولقيم المجتمع البشرى ،

(١) ١٤٨٣ : ١٥٤٦ م (٢) ١٥٠٩ : ١٥٦٤ م

لا تتعارض مع « الكتاب المقدس » . وقد سلك « لوثر » نفسه — وكذا من عاونوه في إصلاحه الديني — طريق الملاءمة مع نصوص « الكتاب المقدس » ، في رفض ما رفضه وقبول ما قبله من عقائد ورسوم للعبادة ، دون اعتبار آخر لسلطة بشرية أخرى تعقب على تفسيره وفهمه .

كما أفاد الغرب من هذا الاحتكاك — مرة ثانية — في إعداد نفسه ورسم خطته ، انتهازاً لزيادة ضعف المجتمع الإسلامى وتفككه ، كي يحصل على ما لدى المسلمين من ثروة ، تعد في تنوع مصادرها ومقدار كيمتها أضخم مما يعرف من ثروة في أى مكان آخر من العالم القديم .

وكما كان القرن السادس عشر هو مصدر الإصلاح الديني في الغرب ، كانت نهايته بداية اتصال الغرب المسيحى بالشرق الإسلامى اتصالاً اقتصادياً : سواء في كشف موارد الثروة فيه ، أو في استغلالها ونقلها إلى الغرب في صورة تبادل تجارى ، أو في أية صورة أخرى .

واستتبع الاتصال الاقتصادى — بعد تقدم صنع السفينة في الغرب — اتصالاً آخر : هو نفوذ الغرب المسيحى على التوجيه السياسى للشرق الإسلامى . وازداد هذا النفوذ بالتدريج ، حتى وصل منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين منتهى ما يصل إليه نفوذ قوى على ضعيف .

ولم يقف استخدام هذا النفوذ السياسى القوى عند حد الاستغلال الاقتصادى : لأجل رفع مستوى الغرب وتقدم صناعته من جانب وإضعاف مستوى الشرق والمحرص على تخلفه من جانب آخر ، بل استخدم أيضاً

للتنفيس عن الهزيمة الصليبية في الحروب الماضية ، وعن الحقد الصليبي على بقاء بيت المقدس في ظل السيادة الإسلامية ١١

- فكيف يستمر للغرب نفوذه السياسى على الشرق الإسلامى ؟
- وكيف يبقى تخلف المسلمين ؟
- وكيف تنفّس النفس الصليبية عن حقدّها ؟

هذه الأسئلة الثلاثة . . . يرتبط بعضها ببعض في تصور الغرب المسيحي المستعمر ، ويحرص على أن تبقى متصلة بعضها ببعض في مباشرة سلطته هنا في الشرق . على أن وجود أى واحد من هذه الأمور الثلاثة وتمتعه بالبقاء ، كفيل بتمكين الوجود للآخرين الآخرين .

* * *

لهذا . . . ما أن باشر النفوذ الغربى سلطته في رقعة الشرق الإسلامى منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حتى ابتداء يعمل على تخلف المسلمين ، وعلى تنفيس الحقد الصليبي .

وليس له هنا طريق آخر لتحقيق هذه الغاية ، سوى تناول « مادة التوجيه ، المحلية وجعلها غير صالحة . . . ولم يكن هناك في توجيه الشرق الإسلامى سوى : الإسلام ، والتراث الإسلامى الذى خلفه المسلمون في شرح إسلامهم . . .

- فإفساد الإسلام والتراث الإسلامى إذن ، غرض أول للمستعمر الغربى
- واختار وسيلة لذلك فيما أبرزه من المفارقة بين الغرب والشرق ، من تقدم الأول وتأخر الثانى .

• وابتدأ « العلم ، وابتدأت « الدراسة ، هناك تبحث عن أسباب هذه « المفارقة ، وتركزت الأسباب أخيراً ، في المقابلة بين المسيحية والإسلام . . . المسيحية دين المتقدمين ، والإسلام دين المتخلفين ١١

وهناك قام بعض المسلمين ينادى باتباع الغرب فيما وصل إليه من حضارة

صناعية وفكر طبيعي ... ولكن لا يكون هذا الاتباع مثيراً للشرق الإسلامى ،
 إلا إذا اتخذ موقفاً من الإسلام يُقرِّبه من المسيحية ١١
 وعلى أساس هذا التقريب قامت حركة السيد د أحمد غان، فى الهند التى سماها
 « تجديدياً » ، وقامت حركة أخرى بعدها ، هى حركة ميرزا غلام أحمد، أخذت
 طابع الدين والعقيدة وقصدت هاتان الحركتان إلى « تأويل » ما
 فى الإسلام بما يخالف المسيحية ، وعلى الأخص ما يدعو إلى الاحتفاظ
 بـ « الشخصية الإسلامية » ، وباستقلال الجماعة الإسلامية . وطاوع المستعمر
 الغربى هاتين الحركتين بوسائل مختلفة ، لأن فى نجاحهما بين المسلمين
 ما يحقق له تحويل مادة « التوجيه » فى العالم الإسلامى إلى مادة غير صالحة .
 لكن الإسلام ، بعد قيام هاتين الحركتين لم يُقَضَ عليه ، وأيضاً
 لم يزل بين المسلمين من يفهم الإسلام على الوجه الصحيح ، ويؤمن به إيماناً
 قوياً... فقام جمال الدين الأفغانى ، ومن بعده الشيخ محمد عبده ، ليدفعا حملة
 التشويه عن الإسلام ، وليواجهوا المستعمر وجهاً لوجه .

* * *

ومن هنا كانت مقاومة الاستعمار مرتبطة ارتباطاً وثيقاً برد التحريف
 الذى قُصد توجيهه للإسلام ، من المستعمرين وأعوانهم فى البلاد الإسلامية .
 وبهذا نشأ فى التفكير الإسلامى — منذ النصف الثانى من القرن التاسع
 عشر — اتجاهان :

- أحدهما : للملاة الاستعمار الغربى فى « تقريب الإسلام من المسيحية » ،
 أو فى تبديله إلى توجيه دينى يرضى عنه المستعمر .
- والثانى : لمقاومة هذا التقريب أو هذا التبديل ، مع الدعوة إلى احتفاظ
 المسلمين بإسلامهم كما يصوره القرآن والسنة ، وإلى إعادة تماسك الجماعة
 الإسلامية ، والسعى إلى استقلالها ، وعدم انصهار المسلمين فى غيرهم .

وبانتهاء القرن التاسع عشر تمّ تبلور هذين الاتجاهين ، وعرفت أسسهما
في العالم الإسلامي ، وأصبح لكل منهما أتباع وأنصار .

* * *

جاء القرن العشرون ، واستمرت أيضاً الثانية في اتجاه التفكير الإسلامي ،
ولكن أحد الاتجاهين عرف باسم « التجديد » ، بينما عرف الاتجاه الآخر
باسم « الاتجاه الإصلاحى » ، أو اتجاه تجديد المفاهيم الدينية .

● فاتجاه التجديد : سار في طريق خدمة الاستعمار الغربى - ولكن عن غير
قصد مباشر - على نحو ما سار الاتجاه المماثل له في النصف الآخر .
من القرن الماضى . لحركة « التجديد » في الفكر الإسلامى التى ظهرت
في الشرق الإسلامى منذ بداية القرن العشرين ، تعتبر « تقليداً » للدراسات
الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين . ثم أضيف إلى هذا التقليد
فيما بعد - منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بعد أن تنهأ الجو في الشرق -
الإسلامى للحديث عن الإلحاد في مواجهة الإسلام والمسلمين - ترديداً للفكر
الإلحادى المادى الغربى ، وهو التفكير الوضعى والماركسى .

ودراسة المستشرقين للإسلام قامت أولاً بوحى من الكنيسة الكاثوليكية
خاصة ، للانتقاص من تعاليم الإسلام وإهدار قيم تعاليمه ، حرصاً على
مذهب « الكشلكة » من جانب ، وتمويصاً عن المذاهب الصليبية في (تحرير)
بيت المقدس من جانب آخر ، ثم تبنى الاستعمار الغربى هذه الدراسة
في الجامعات العربية نفسها ، حتى يقوى القائمون بأمرها على تصديرها إلى
الشرق الإسلامى في صورة كتب تؤلف وترسل إلى طلاب الثقافة ،
أو في صورة طلاب من الشرق الإسلامى يدعون أو يعانون على الدراسة .

هناك ، ثم يمنحون من الألقاب العلية ما يتمكنون بها من الظفر بوظيفة التوجيه في السكيات النظرية بالجامعات الحديثة في الشرق الإسلامي .

• أما محاولة تجديد المفاهيم الدينية : منذ بداية القرن العشرين ، فقد باشرها في مصر تلاميذ الشيخ محمد عبده ، كما قام بها في الهند فيلسوف الباكستان محمد إقبال .

وهكذا ، نجد أن الاستعمار الغربي له صله وثيقة بالفكر الإسلامي ، منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى الآن . . .

- سواء في خلق ، أو معاونة ما يسند من اتجاه
- أو في إثارة ما يقاومه من اتجاه آخر .

* * *

والفكر الإسلامي نفسه في هذه الفترة — التي تبلغ الآن قرناً كاملاً ، هو مرآة لهذين الاتجاهين . ولذلك كان عنوان الكتاب الذي تقدم له :

« الفكر الإسلامي الحديث ، وصلته بالاستعمار الغربي » .

وسيعرض الكتاب من أجل ذلك :

• لحركة السيد أحمد خان ، وحركة ميرزا غلام أحمد ، في القرن التاسع عشر كحركتين مائلتين للاستعمار الغربي ، كما يعرض لحركة جمال الدين الأفغاني ، وحركة محمد عبده ، في القرن التاسع عشر نفسه كحركتين مقاومتين للاستعمار .

• ثم يعرض فكر التجديد منذ بداية القرن العشرين : كفكرة « بشرية القرآن ، وفكرة الإسلام دين لا دولة ، من اتجاه الاستشراق ، وفكرة الدين خرافة » ، وفكرة « الدين مخدّر » من الاتجاه الإلحادي المادي .

• كما يعرض لحركة تحديد المفاهيم الإسلامية ، التي قام بها في الهند
محمد اقبال ، .

* * *

وقد قصدت بهذا الكتاب بيان السبيل ، لمن يحرص في الشرق الإسلامي .
على الاستقلال في التفكير وفي السياسة ، من مفكرى الإسلام وزعماء
السياسة بينهم . وهذا السبيل ليس هو سبيل الغرب الذي يدعونا إليه ،
لأن في سبيل الغرب قبول الاستعمار والمذلة ، والدعوة إلى التخلف . وإنما
هو سبيل الشرق الذي يريد أن يتحرر من استعمار الغرب وإذلاله وحرصه
على أن يبقى متخلفاً .

لم أعرض استنتاجاً ، وإنما عرضت حركات قامت ... عرضت أحداثاً
وقعت . والأحداث أقوى في التوجيه ، لأنها من التاريخ والتاريخ
هو حياة الأشخاص والأمم ، ومعبد الطريق أمام الإنسان وجماعته ،
عند السير نحو المستقبل .

دكتور محمد البرهوى

القاهرة في ٥ من ذى الحجة سنة ١٣٧٦ هـ
٣ من يولية سنة ١٩٥٧ م

مَنَاحِة

الاستعمار الغربي يقتل الى العالم الاسلامي :

في بداية منتصف القرن التاسع عشر - وعلى التحديد في سنة ١٨٥٧ م :

• تمّ للإنجليز الاستيلاء على الهند سياسياً ، وانتقلت سلطة الحكم رسمياً من شركة الهند الشرقية (التي تأسست في ٣١ ديسمبر سنة ١٦٠٠ م ، والتي انضمت إلى شركة أخرى جديدة في سنة ١٦٨٩ م) إلى التاج البريطاني . وذلك بذلك إحدى الدول الإسلامية الكبرى التي قامت في مستهل القرن السادس عشر الميلادي ، وهي دولة المغول في الهند أو الدولة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك) مؤسس هذه الامبراطورية الإسلامية في آسيا الوسطى . أما الدولتان الأخريان إذ ذاك ، فهما : الدولة الصفوية في إيران ، ودولة الأتراك العثمانيين في آسيا الصغرى وشرقي أوروبا .

• كما تم في السنة نفسها - وهي سنة ١٨٥٧ م - استيلاء الفرنسيين على الجزائر كلها إلى الصحراء ، بعد أن ابتدأوا غزوها سنة ١٩٣٠ م .

• ومن قبل هاتين الدولتين الاستعماريتين - إنجلترا وفرنسا - احتلت هولندا في بداية القرن السابع عشر جزر الهند الشرقية (اندونيسيا) ، عن طريق شركة الهند الهولندية التي تأسست في سنة ١٦٠٢ م . وذلك بعد ماضع استقلال البرتغال بإعلان ملك أسبانيا ضمها إلى بلاده في سنة ١٥٨٠ م ، تلك الدولة التي عجزت طريق الاستعمار الغربي المسيحي في وسط آسيا وشرقها : في الهند وفي إندونيسيا سنة ١٥١١ م ، والتي حصل ملكها من البابا اسكندر على صك رسمي بأن البرتغال د سيدة بحار العرب والعجم والهند والحبشة ، ١١
فبعد قرنين ونصف ، أي منذ بداية القرن السابع عشر الميلادي إلى النصف

الثاني من القرن التاسع عشر، تمكن الاستعمار الغربي المسيحي من السيطرة سيطرة تامة على المسلمين في وسط آسيا وشرقها ، واتخذ له نقطة ارتكاز رئيسية في إفريقيا ، كما تمكن من مد نفوذه إلى قلب العالم الإسلامي ومركزه الرسمي في منطقة الشرق الأدنى . وبذلك طوّق العالم الإسلامي من الشرق والغرب ، وسلط الأعباء ودسائسه على بقية التجمعات الإسلامية الأخرى بين هذين الطرفين . فوهنت هذه التجمعات ، وانحل عقدتها ، وسقط بعضها إثر بعض تحت نفوذ المستعمر الغربي . وما جاءت الحرب العالمية الأولى وانقضى أجلها ، حتى أصبح العالم الإسلامي كله تحت نفوذ هذا المستعمر ١

العالم الإسلامي في نظر الغرب المستعمر :

نشرت جريدة « المؤيد » في تمام القرن التاسع عشر (١٣١٧هـ) ، ترجمة لمقال كتبه « هانوتو » المستشرق الفرنسي ومستشار وزارة الاستعمار الفرنسية ، يصف فيه المسلمين وعقيدتهم ، ويضع المقترحات الضرورية في نظره لتوجيه سياسة فرنسا في مستعمراتها الإفريقية الإسلامية تحت العنوان التالي :

« قر أصبحنا اليوم اراء الاسلام والمصالة الاسلامية »

وكان مما جاء في هذا المقال :

« اخترق المسلمون أبناء آسيا شمال القارة الإفريقية بسرعة لاتجارى ، حاملين في حقائبهم بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) . ثم تراموا بها على أوروبا . ولكنهم وجدوا في نهاية انبعاثهم هذا مدينة يرجع أصلها إلى آسيا ، بل أقرب في الوصلة إلى المدينة البيزنطية مما حلوه معهم ، ألا وهي المدينة الآرية المسيحية . ولذلك اضطروا إلى الوقوف عند الحد الذي إليه وصلوا ، وأكروها على الرجوع إلى إفريقية حيث ثبتت أقدامهم أحقاباً متعاقبة . ولكن لا يزال الهلال ينتهي طرفاه : من جهة بمدينة القسطنطينية ، ومن أخرى ببلدة فاس

في المغرب الأقصى ، معاقبا بذلك الغرب كله .

« . . . في تلك البقعة الإفريقية التي أصبحت مكرما للإسلام ، جاءت الدولة الفرنسية لمباغتته . جاء القديس لويس — الذي يتقنى إلى أسبانيا بوالدته — ليضرم نيران القتال في مصر وتونس ، وتلاه لويس الرابع عشر في تهديده الإمارات الإفريقية الإسلامية . وعاود هذا الخطر نابليون الأول ، فلم يوفى إلى تحقيقه الفرنسيون إلا في القرن التاسع عشر ، حيث أخذوا على دولة الإسلام التي كانت لا تثنى في متابعة الغارات على القارة الأفريقية ، فأصبحت الجزائر في أيديهم منذ سبعين عاماً ، وكذلك القطر التونسي منذ عشرين عاماً .

« . . . إذن فقد صارت فرنسا بكل مكان في صلة مع الإسلام ، بل صارت في صدر الإسلام وكبده ، حيث فتحت أراضيه وأخضعت لسلطانها شعوبه وقامت تجاهه مقام رؤسائه الأولين ! وهي تدير اليوم شئونه وتجيى ضرائبه ، وتحشد شبابه لخدمة الجندية ، وتتخذ منهم عساكر يذبحون عنها في مواقف الطعان ومواطن القتال !

« إن شعباً جمهوري المبادئ (شعب فرنسا) يبلغ عدد نفوسه أربعين مليوناً ، لا مرشد له إلا نفسه : لا عائلات ملوكية فيه يتنازعن الحكم ، ولا رؤساء يتناولون الرياسة بطريق الوراثة — هو الذي تقلد زمام إدارة شعب آخر لا يلبث أن ينمو حتى يساويه في العدد ، وهو ذلك الشعب المنتشر في الأرجاء المسيحية والأصقاع المجهولة ، والمتبع لتقاليد وعادات غير التي نعوها ونحترمها . . . هو الشعب الإسلامي السامي الأصل ، الذي يحمل إليه الشعب الآري المسيحي الجمهوري الآن ملح المدنية وروحها ! !

« ليس الإسلام في داخلنا فقط ، بل هو خارج عنا أيضاً . . . قريب منا في « مراکش » . تلك البلاد الخفية الأسرار ، التي يشبه وجودها الحاضر مقدور الأبد في الغموض

والاشتباه ! قريب منا في دطر ابلس الغرب ، التي تتم بها المواصلات الأخيرة بين مركز الإسلام في البحر الأبيض المتوسط وبين الطوائف الإسلامية في باطن القارة الأفريقية ! قريب منا في مصر ، حيث تصادمت معنا الدولة البريطانية فصادمنا إياها في الأقطار الهندية ! وهو موجود وشائع في « آسيا » ، حيث لا يزال قائماً في بيت المقدس وناشراً أعلامه على « مهد الإنسانية مقر المسيح » ، وبحسب أنصاره وأشياعه في قارات الأرض القديمة بالملايين ! وقد انبعثت منه شعبة في بلاد الصين فانتشر فيها انتشاراً هائلاً ، حتى ذهب البعض إلى القول بأن العشرين مليوناً من المسلمين الموجودين في الصين لا يلبثون أن يصيروا مائة مليون ، فيقوم الدعاء لله مقام الدعاء « لساكياموني » ! وليس هذا بالامر الغريب ، فإنه لا يوجد مكان على سطح الأرض إلا واجتاز الإسلام فيه حدوده منتشراً في الآفاق !!

« فهو الدين الوحيد الذي أمكن اتتحال الناس له زمراً وأفواجا وهو الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل إلى التدين به كل ميل إلى اعتناق دين سواء ! ففي البقاع الإفريقية نرى المرابطين وقد أفرغوا على أبدانهم الحلل البيضاء ، يحملون إلى الوثنيين من العبيد العارية أجسامهم من كل شعار قواعد الحياة ومبادئ السلوك في هذه الدنيا ، كما أن أمثالهم في القارة الآسيوية ينشرون بين الشعوب الصفر الألوان قواعد الدين الإسلامي ! ثم هو — أي هذا الدين — قائم الدائم ثابت الأركان في أوربا عينا ، أعنى في الآستانة العلوية ، حيث عجرت الشعوب المسيحية عن استئصال جرثومته من هذا الركن المنيع الذي يحكم منه على البحار الشرقية ويفصل الدول الغربية بعضها عن بعض شطرين !!

« وخلاصة القول أن جميع المسلمين على سطح المعمورة تجمعهم رابطة واحدة ، بها يدبرون أعمالهم ويوجهون افكارهم إلى الوجهة التي يبتغونها . وهذه الرابطة تشبه السبب المتين الذي تتصل به أشياء تتحرك بحركته وتسكن بسكونه . ومتى

اقربوا من الكعبة : من البيت الحرام ، من زمزم الذى ينبع منه الماء المقدس ، من الحجر الأسود المحاط بإطار من فضة ، من الركن الذى يقولون عنه إنه سره العالم ، وحققوا بأنفسهم أمنيته العريضة التى استحثهم على مبارحة بلادهم فى أقصى مدى من العالم للفوز بجوار الخالق فى بيته الحرام ، اشتعلت جذوة الحية الدينية فى أقدسهم ، فتهاقوا على أداء الصلاة صفوفًا . . . وتقدمهم الإمام مستفتحاً العبادة بقوله : « بسم الله » ، فيعم السكوت والسكون وينشران أجنتهما على عشرات الألوف من المصلين فى تلك الصفوف ، ويملا الخشوع قلوبهم ثم يقولون بصوت واحد : « الله أكبر » ، ثم تمنو جباههم بعد ذلك خائفين « الله أكبر » بصوت غاشع يمثل معنى العبادة 11

ولا تظنوا أن هذا الإسلام الخارجى الذى تجمعه جامعة فكر واحد، غريب عن إسلامنا (فى تونس والجزائر) ولا علاقة له به ، لأنه وإن كانت البلاد (الإسلامية) التى تحكمها شعوب مسيحية ليست فى الحقيقة بـ (دار إسلام) وإنما هى (دار حرب) ، فإنها لا تزال عزيزة وموقرة فى قلب كل مسلم صحيح الإيمان ! والغضب لا يزال يحوم حول قلوبهم كما تحوم الأسد حول قفص جلست فيه صغارها ، وربما كانت قضبان هذا القفص ليست متقاربة ولا بدرجة من المتانة تمنعها عن الدخول إليهم من بينها 1

« يؤخذ بما تقدم أن جرائم الخطر لا تزال موجودة فى ثنيات الفتوح وطى أفكار المقهورين الذين أتعبتهم النكبات التى حاقت بهم ، ولكن لم يثبط همهم . نعم ليس لمقاومتهم رؤساء يديرون هذه المقاومة ، ولكن رابطة الإخاء الجامعة للأفراد العالم بالإسلام بأسره كافلة بالرياسة . . . فى مسألة علاقتنا مع الإسلام تجد المسألة الإسلامية والمسألة الدينية والمسائل الداخلية والخارجية شديدة

الاتصال بعضها ببعض ، وهذا ما يجعل حلها صعباً ومتعذراً — كما سنبينه، (١١)

فد هانوتو، يعرض — في هذه المقدمة لمقاله الطويل — لثلاثة عناصر رئيسية :

أولاً : أن ما لدى المسلمين من معرفة وثقافة هي بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) . . . وليست ثقافة أصيلة ابتدعوها ١

ثانياً : أن رسالة فرنسا بين المسلمين الذين خضعوا لسلطوتها هي (ملح المدنية وروحها) ، التي يحملها شعب آري مسيحي جمهوري إلى شعب إسلامي سامي الأصل . . . له تقاليد وعادات تقاير عادات وتقاليد المسيحيين الآريين ١

ثالثاً : أن المسلمين الذين وقعوا تحت سيطرة النفوذ الفرنسي ليسوا منقطعي الصلة عن بقية المسلمين في الخارج ، بل تربط بعضهم بعضاً رابطة قوية . وديار المسلمين التي تحتلها فرنسا يعتبرها المسلمون القاطنون فيها والخارجون عنها «دار حرب» ، وليست «دار إسلام» . . . ولذا فالخطر موجود في الداخل والخارج ١١

هذه الروح التي تجلت عند هذا المستشرق الفرنسي ، هي نفس الروح التي يحملها المستعمر الفرنسي والإنجليز والهولندي في نظراته إلى المسلمين في آسيا وإفريقية ، وفي توجيهه لإياهم ، وفي سلوكه معهم . . . وهي : ليست للمسلمين أصالة في الثقافة ، فليست لهم قيمة ذاتية ١

ولذا يجب على المسلمين أن ينتقلوا إلى الحضارة الأوروبية الآرية المسيحية ١١ ويجب على شعوب أوروبا المسيحية الآرية أن تتعاون فيما بينها على دفع الخطر الإسلامي الكامن ضمن الوحدة الإسلامية : الفكرية ، والروحية ، والغائية ١.

ولا يغفل «هانوتو» هنا أن يذكر — أو يتذكر — بواثع الحروب الصليبية في القرون : الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر ، فيقول :
« وهو - الإسلام - موجود وشائع في آسيا ، حيث لا يزال قائما في بيت المقدس وناشرا أعلامه على (مهد الإنسانية ومقر المسيح) ،^١
فأهداف الحروب الصليبية قديما تركزت في استرداد بيت المقدس من المسلمين البرابرة (١) ، ولا يزال مما يزعم الغرب الآرى المسيحى الآن بقاء لواء الإسلام منتشرا على « مهد الإنسانية » ،^{١١} وهذا لا يقل خطراً على الغرب عن اجتماع المسلمين ونظفهم جميعاً في لحظة واحدة قائلين : « الله أكبر » ، إذا ما اتجهوا لعبادة الله سبحانه وتعالى !!

وهذا تتضح سياسة الاستعمار في الشرق الإسلامى . . .

لأنها سياسة تقوم على إضعاف المسلمين . . . في اسرارهم أولاً وبالذات !!

وسائل الاستعمار لإضعاف المسلمين في اسرارهم :

ووسائله لذلك تنحصر في توجيه الفكر الإسلامى نحو تحقيق هذه الغاية ، وقد برز هذا التوجيه في صورتين تم كلتاهما عن هذه الغاية :

• الصورة الأولى : قيام بعض مفكرى المسلمين بحركة تقديمية في الإسلام :

تبغى تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين من الوجهة الإسلامية . أو بعبارة أخرى تبغى عدم تحديه ومعارضته ، سواء في مباشرة سلطته على المسلمين ، أو إدخاله ما يسميه بنظم الإصلاح الحديثة بينهم .

• الصورة الثانية : قيام بعض الغربيين الآريين المسيحيين بإيراد الخلافات

المنهجية : وتأكيد الفجوات والثغرات ، بين طوائف المسلمين وشعوبهم ،

من الوجهة الشعوبية ، أو الجغرافية ، أو نظام الحكم . . . مع شرح كثير من مبادئ الإسلام شرحاً يشوّها وينحرف بها عن أهدافها الأصلية ، وذلك كله بالإضافة إلى تمجيد القيم المسيحية ، والحضارة الغربية ، والنظام السياسي ، والسلوك الفردي للشعوب الغربية ١١

• وفي مقابل هاتين الصورتين : برز اتجاه إسلامي فكري آخر وهو حركة المقاومة للاستعمار الغربي : سواء في مظهره السياسي أو فيما يستبطنه ويخفيه من الهجوم على الإسلام وإضعاف المسلمين . وهذا اتجاه يعتبر كرد فعل مباشر لتوجيه الاستعمار الغربي للتفكير الإسلامي في صورتيه السابقتين .

ويدخل في هذا الاتجاه الأخير : تلك المحاولة الفكرية لتجديد المفاهيم الإسلامية ، بغية الملاءمة بينها وبين تطور الحياة وأحداثها المتلاحقة ، حتى تطبيع سلوك هذه الشعوب أفراداً وجماعة بطابع إسلامي . . . كذلك المحاولة التي قام بها الشيخ محمد عبده في مصر ، ومحمد إقبال في الهند .

وبذلك يكون الاستعمار الغربي للشعوب الإسلامية قد خلق اتجاهين فكريين متقابلين :

• اتجاهها الحمائية . . .

• واتجاهها آفهم لمقاومتها .

اتجاه حماية الاستثمار
أو
الاتجاه الفكري الممائي

مفكرون من المسلمين ...

مع الاستعمار

ذكرنا أن الاتجاه الفكري المالىء للاستعمار اتخذ صورتين :

- صورة عليية : نشأت وتبلورت داخل الشعوب الإسلامية ... أنشأها ونماها مفكرون من المسلمين أنفسهم .
- وصورة أخرى تكوَّنت في الخارج : قام بها القساوسة الغربيون، وأصحاب الدراسات الضامية اللغوية والدينية التي عنيت بدراسة العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل) وما يتصل بهما من فروع عليية في الجامعات الغربية . وهاتان الصورتان ليستا منفصلتين إلا في ظاهر الأمر فقط ... وواقع الحال أن الصلة بينهما وثيقة ، وأن إحداها تعتبر مرآة للآخرى ، أو أن إحداها تعتبر عاملاً محرّكاً والآخرى نتيجة لما .
- ومن المفكرين المسلمين الذين يمثلون الصورة الأولى من هاتين الصورتين : الزعيم الإسلامى فى الهند ، السيد «سپر أحممر خاىه» . كما يمثلها من العقائد الإسلامية التى جدّت — كأثر لتوجيه الاستعمار الغربى — مذهب القاديانية والاهمريّة فى الهند أيضاً .

والدعوى التى ادعاها السيد أحمد خان باسم الإصلاح والتقدمية تعتبر مقدمة وتمهيداً لنشأة القاديانية ، تلك العقيدة التى تفرع عنها فيما بعد ، ذلك المذهب الذى يعرف بالاحمدية .

● حركة السيد أحممر خاىه ^(١) :

تذكر مجلة «العروة الوثقى» — السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وقد

(١) ١٧ أكتوبر سنة ١٨١٧ - ١٨٩٨ م . وله مؤلفات : « حياة محمد » سنة ١٨٧٠ ، و« تفسير القرآن » ١٨٨٠ - ١٨٩٥ إلى سورة السكهف ، وتفسير الإنجيل وقد سماه : « بيان الكلام » سنة ١٨٦٢

صدر العدد الأول منها في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ وانتهت بالعدد الأخير وهو الثامن عشر في ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ — في أحد أعدادها وصفاً لهدف الحركة التقدمية التي قام بها السيد أحمد خان في الهند فتقول :

« . . لما استقرت أقدامهم — الإنجليز — في الهند وألقوا به عصاهم ، وحيث آثار السلطنة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك مؤسس دولة المغول في القرن السادس عشر الميلادي) ، نظروا إلى البلاد نظرة ثانية فوجدوا فيها خمسين مليوناً من المسلمين ، كل واحد منهم مجروح الفؤاد بزوال ملكهم العظيم ، وهم يتصلون بملايين كثيرة من المسلمين شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً . وأحسوا أن المسلمين ماداموا على دينهم ، وما دام القرآن يتلى بينهم ، فحال أن يخلصوا في الخضوع لسلطة أجنبي عنهم ، خصوصاً إن كان ذلك الأجنبي خطف الملك منهم بالخديعة أو المكر تحت ستار المحبة والصدقة ، فطفقوا — الإنجليز — يفتشون بكل وسيلة لتوهين الاعتقاد الإسلامي ، وحلوا القسوس والرؤساء الروحانيين على كتابة الكتب ونشر الرسائل ، بحشوة بالطنين في الديانة الإسلامية ، مفعمة بالشتائم والسياب لصاحب الشريعة — برآه الله بما قالوا . فأتوا من هذا العمل الشنيع ما تنفر منه الطبايع ، ولا يمكن معه لندي غيره أن يقيم على أرض تنشر فيها تلك الكتب ، وأن يسكن تحت سماء تشرق شمسها على مرتكبي ذلك الإفك العظيم »

« وما قصدتم بذلك إلا توهين عقائد المسلمين ، وحلهم على الدين بمذهب الإنكليز ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أخذوا في تضيق سبل المعيشة على المسلمين وتشديد الوطأة عليهم والإضرار بهم من كل وجه : ففرضوا على أيديهم في الأعمال العامة ، وسلبوا أوقاف المساجد والمدارس ، ونفوا علماءهم وعظماءهم إلى جزيرة داندومان ، رجاء أن تفيدهم هذه الوسيلة ،

- إن لم تقدم الأولى - في ردّ المسلمين عن دينهم بإسقاطهم في أغوار الجهل بعقائدهم حتى يذهلوا عما فرضه الله عليهم !

د قلنا خاب أمل أولئك الحكام الجائرين في الوسيلة الأولى ، وطال عليهم الأمد في الاستفادة من الثانية ، نزعوا إلى تدبير آخر في إزالة الدين الإسلامي من أرض الهند أو إضعافه ، لأنهم لا يخافون إلا من المسلمين أصحاب ذلك الملك المنسوب والحق المسلوب ! فاتفق أن رجلا اسمه د أحمد خان بهادرو- لقب تعظيم في الهند ، كان يحوم حول الإنكليز لينال فائدة من دينهم ، فعرض نفسه عليهم وخطا بعض خطوات لخلق دينه ، والتدين بالمذهب الإنجليزى اأوبدا الأمر بكتابة كتاب (١) يثبت فيه أن التوراة والإنجيل ليسا محرّفين ولا مبدّلين ، لينال بذلك الولي عندهما ثم راجع نفسه فرأى أن الإنجليز لن يرضوا عنه حتى يقول : إني نصراني ، وأن هذا العمل الحقير لا يؤتى عليه أجراً جزئيا ، خصوصا وقد أتى بمثل كتابه ألوف من القسس والبطارقة ، وما أمكنهم أن يحوّلوا من المسلمين عن الدين أشخاصا معدودة ! فأخذ طريقا آخر في خدمة حكاه الإنجليز : بتفريق كلمة المسلمين وتبديد شملهم ، فظهر بمظهر الطبيعيين الدهريين ، ونادى بأن لا وجود إلا للطبيعة العمياء ، وليس لهذا السكون إله حكيم- « إن هذا إلا الضلال المبين ... » ، وأن جميع الأنبياء كانوا طبيعيين لا يعتقدون بالإله الذي جاء به الشرائع - « نعوذ بالله » ، ولقب نفسه بالطبيعي . وأخذ يفرى أبناء الأغنياء من الشبان الطائشين ، فالإليه أشخاص منهم ، تملصا من قيود الشرع الشريف وسعيا خلف الشهوات البهيمية ! فراق لحكام الإنجليز مشروبه ، ورأوا فيه خيرا وسيلة لإفساد قلوب المسلمين . فأخذوا في تعزيزه وتكريمه ، وساعدوه على بناء مدرسة في « عليكرة » وسموها مدرسة

(١) اسمه : « بيان الكلام » أخرج في سنة ١٨٦٢ ، وفسر فيه الإنجيل

«المحمديين» ، لتكون نكحاً يصيدون به أبناء المؤمنين ليربهم على أفكار هذا الرجل «أحمد خان بهادر» ،

«وكتب «أحمد خان» تفسيراً (١) على القرآن الكريم ، لحرف الكلم عن مواضعه وبدل ما أنزل الله

«وأنشأ جريدة باسم «تهذيب الأخلاق» ، لا ينشر فيها إلا ما يضلل عقول المسلمين ، ويوقع الشقاق بينهم ، ويلقي العداوة بين مسلمي الهند وغيرهم — خصوصاً بينهم وبين العثمانيين . وجهر بالدعوة لخلع الأديان كافة ، لكن لا يدعو إلا المسلمين !! ونادى : الطبيعية الطبيعية ، ليوسوس للناس بأن أوروبا ما تقدمت في المدنية ، وما ارتفعت في العلم والصناعة ، وما فاقت في القوة والاقتدار ، إلا برفض الأديان ، والرجوع إلى الغرض المقصود من كل دين — على زعمه — وهو : بيان مسالك الطبيعة . . . قد افترى على الله كذباً !!

«ولما كنا بحيال الدين في الهند — في سنة ١٨٧٩ — أحسنا من بعض ضعاف العقول اغتراراً بترهات الرجل وتلامذته ، فكتبنا رسالة في بيان مذهبهم الفاسد وما ينشأ عنه من المفاسد ، وأثبتنا أن الدين أساس المدنية وقوام العمران . وطبعنا رسالتنا في اللغتين الهندية والفارسية (اسمها : الرد على الدهريين) .

«هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوروبا ، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ، ولا تنقص حيمته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب ، ويفدى مصلحتها بروحه . أما أحمد خان واصحابه ، فإنهم كما يدعون الناس لنيل الدين ، يوتنون عليهم مصالح أوطانهم ، ويسهلون على النفوس تحكيم الأجنبي فيها ،

(١) عمل في هذا التفسير من سنة ١٨٨٠ إلى ١٨٩٥ م وانتهى فيه إلى سورة الكهف

ويجتهدون في نحو آثار الغيرة الدينية والجنسية . . . لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع ، ولكن لعيش دنيء وقنع زهيد . وهكذا يمتاز دهرى الشرق عن دهرى الغرب : بالخشة والدناءة ، بعد الكفر والزندقة ، ١١ (١)

ويقول السيد جمال الدين الأفغانى فى عدد آخر من أعداد هذه المجلة (٢) :

« . . . من هذا - من أسباب السياسة الأوربية - ما سلك الإنجليز فى الهند لما أحسوا بخيال السلطنة يطوف على أفكار المسلمين منهم ، لقرب عهدهما بهم ، وفى دينهم ما يبعثهم على الحركة إلى استرداد ما سلب منهم ، وأرشدتهم البحث فى طبائع الملل إلى أن حياة المسلمين قائمة على الوصلة الدينية ، ومادام الاعتقاد المحمدى والعصية المليية سائدة فيهم فلا تؤمن بعثتهم إلى طلب حقوقهم . فاستهوا طائفة من يتسمون بسملة الإسلام ويلبسون لباس المسلمين ، وفى صدورهم غل ونفاق وفى قلوبهم زيف وزندقة ، وهم المعروفون فى البلاد الهندية «بالدهريين والطبيعيين» ، فاتخذهم الإنجليز أعواناً لهم على إفساد عقائد المسلمين ، وتوهين علاقتهن التعصب الدينى ليطغوا بذلك نار حميتهم ، ويبددوا جمعهم ، ويمزقوا شملهم . وساعدوا تلك الطائفة على إنشاء مدرسة عليكرة ، ونشر جريدة لبث هذه الأباطيل بين الهنديين ، حتى يعم الضعف فى العقائد ، وتهن الصلات بين المسلمين ، فيستريح الإنجليز فى التسلط عليهم . . . » ١١

فحركة السيد أحمد خان ، كانت تقوم على الافتتان بالعلم الطبيعى والحضارة الغربية المادية ، كما يفتتن فى عصرنا الحاضر بعض المفكرين بما يسمى «العلم» Science وبالمركبات الحضارية التى قامت عليه . والافتتان بالعلم الطبيعى أو بالطبيعة كما يقال يؤدى إلى خفة وزن القيم الروحية والمثالية ، وهى القيم التى تقوم عليها رسالة الأديان السماوية التى يمثلها الإسلام أوضح تمثيل . وقد يصير الافتتان بهذا

العلم الطبيعي إلى إنكار كل قيمة أخرى بما لا يشاهد في الطبيعة ويدرك بالحواس الإنسانية . ومن هنا ربط السيد جمال الدين الأفغانى بين إلحاد السيد أحمد خان ومذهبه الدرعى أو الطبيعي — مع بقاء انتسابه إلى الإسلام ، ونعته بالإلحاد... رغم ما كان يكرره (السيد أحمد خان) من القول من أنه يدافع عن الإسلام ، وأنه يبنى أن يوجد طريقاً للسلم المعاصر : يوفق فيه بين لإسلامه وتقبله الحياة المصرية التي قامت إثر نهضة العلم الطبيعي ١١

وقد نهج السيد أحمد خان في تفسيره للقرآن الكريم ، على تطبيق آياته على أساس طبيعي ، مما يناقض تماماً القول بالمعجزات وخوارق العادات . ولهذا جعل « النبوة » غاية تحصل وتكتسب عن طريق الرياضة النفسية ، فهي غاية إنسانية طبيعية ، وطريقها طريق إنسانى غير خارق للعادة ١ ولكنه مع ذلك يقر " ختم الرسالة الإلهية ببحثه المصطنع عليه السلام .

وفي شرحه لآيات القتال ، أضعف من فرضية « الجهاد » في الوقت الحاضر . كما أنه في الآيات الأخرى الخاصة بـ « أهل الكتاب » ، عبر في غير ابلس عن توهين الفجوة بين أهل الكتاب من جانب والمسلمين من جانب آخر ١١ وطلب التعاون بين المسلمين والغربيين ، ودعا إلى ما أسماه « إنسانية الأديان » ، أى المعنى الإنسانى العام الذى تدعو الأديان السماوية إلى اعتباره وحفظه ١ وهو ما يشبه اليوم فكرة « العالمية » ، التى تقبناها اليهودية الرأسمالية والشيوعية الدولية ، وقد كانت من قبل تلقبُ بالفكرة « الماسونية » ١ وفى هذه الفكرة تسمى كل الفوارق بين الأوطان والقوميات والأديان والمذاهب ١١

ولم يكن السيد أحمد خان داعية فقط لهذا التجديد ، أو هذه التقديمية فى الإسلام ، وإنما كان كذلك صحفياً ومؤلفاً ، ومدرسا ومشرفا على كلية

علية^(١) دينية (الكلية الانجليزية الشرقية المحمدية) ، خرجت الكثير من شباب الهند التقدميين ، وتحولت الآن إلى « الجامعة الإسلامية » في الهند بعد تقسيم سنة ١٩٤٨ م ، وفيها تدرس المسيحية بالعناية التي يدرس بها الإسلام ، مع أخذ حظ وافر من العلوم الحديثة والنظم الجامعية الغربية (الإنجليزية) .

ولهذا كان للسيد أحمد خان نفوذ سياسي تربوي ، يقرن بزعمه التجديدية الدينية ، التي أثرت بدورها فيما بعد في خلق المذهب « القادياني » .

• المذهب القادياني :

بقيت تعاليم السيد أحمد خان وآرائه ذات طابع إصلاحى ، ولم تصطبغ بصبغة العقيدة والمذهب الروحي ، فهما بلغت من التأثير فسيفس معهما مجال الروح الإسلامية الصحيحة ، حيث تظهر وتعمل عملها في تحديد العلاقة بين المسلمين وبين المستعمرين الصليبيين الغربيين الذين يطالبونهم بالولاء ١١ أدرك الإنجليز ذلك ، وأحسوا مع نشاط السيد أحمد خان وأثر تعاليمه في خلق جماعة بين المسلمين تتشكك في القيم الإسلامية ، وتنزل مواطنيها ومنهم على عقيدتها من المسلمين منازل الخصومة الفكرية ، فتفرق الكلمة وتبعد مشكلة الاستعمار الأجنبي عن أن تكون موضوعاً من موضوعات هذه الخصومة ولو إلى حين — أدركوا وأحسوا أنهم بحاجة إلى تعديل في الروح الأصيلة وفي موقفها من غير المسلمين ، على أن يكون هذا التعديل — أو يصبح — مذهباً وعقيدة له سمة الإيمان والاعتقاد ، بدلاً من سمة الفكر والمنطق ، بذلك أصبح الفجوة بين المسلمين أعمق وأطول مدى ١١ فإذا كان هذا التعديل لصالح الاستعمار فسيجد أعواناً من المسلمين أنفسهم على المسلمين ، وتلك حالة مرغوبة

(١) تسمى الكلية الإنجليزية الشرقية المحمدية ، وقد افتتحت في مايو سنة ١٨٧٥ م

فيها لاطمئنان الاستعمار على مصالحه حينئذ فترة طويلة ، إلى أن يجد حامل آخر أقوى من الدين نفسه يجمع الكلمة المفرقة . ويُنسب الخصومة في المذهب ، والانحياز الفكري . فقامت القاديانية (١) ، وسجل هذا المذهب رسمياً في سنة ١٩٠٠ م . وله أتباع في البنجاب وأفغانستان وإيران . وإسان حال هذه العقيدة « مجلة الأديان - The Review of Religions » بالإنجليزية ، التي تصدر كل شهر مرة في قاديان منذ ١٩٠٢ م . وصاحب هذا المذهب - وهو ميرزا غلام أحمد - ألف كتاباً سماه « براهين الأحمديّة » ، وخرج الجزء الأول منه سنة ١٨٨٠ م ... وفي هذا الجزء ادعى المؤلف أنه « المهدي » ١

ويختلف هذا المذهب مع الإسلام الأصيل في جملة مسائل :

• منها أنه يقول : إن عيسى هاجر بعد أن بعث من موته الظاهري - إلى كشمير في الهند ، لينشر تعاليم الإنجيل في البلاد ، وإنه توفي بعد أن بلغ من العمر ١٢٠ سنة . وإن قبره لم يزل موجوداً هناك ١ ويدعى ميرزا غلام أحمد أنه « المهدي » ، ويذكر أنه حل فيه عيسى ومحمد علي السواء ، فهو نبي ١

• ومن المسائل أيضاً التي يفترق فيها الإسلام الصحيح عن القاديانية : مسألة « الجهاد في سبيل الله » . فليس « الجهاد في نظرهما هو اللجوء إلى العنف باستخدام أدوات الحرب ضد غير المؤمنين ، وإنما هو وسيلة سلبية للإقناع .

وهكذا عمل القاديانية في هاتين المشكلتين - على هذا النحو - على تقريب شقة الخلاف بين المسيحية والإسلام ، أو أدمجوا أحدهما في الآخر ١ ثم من جهة أخرى ، أعلنوا لإبطال الجهاد المعروف على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين ١ وتبعاً لرأيهم السابق أوقفوا العمل بمدلول هذه الآيات الكريمة :

(١) نسبة إلى ميرزا غلام أحمد القادياني (من قاديان بإقليم البنجاب) ، توفي سنة ١٩٠٨ م

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدي القوم الظالمين » .

« إنما وليكم الله ، ورسوله ، والذين آمنوا - الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون . ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون » .

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء ، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين » .

ويقول «أبو الحسن الندوي» من كبار علماء الهند في كتيب له ، عنوانه :
« القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام » :

« . . . قد تحقق علماً وتاريخياً أن القاديانية وليدة السياسة الإنجليزية .
فقد أُم بريطانيا وأقلقها حركة المجاهد الشهير السيد الإمام «أحمد بن عرفان الشهيد» (١٨٤٢ م) وكيف ألهب شعلة الجهاد والفداء ، وبث روح النخوة الإسلامية والحاسة الدينية في صدور المسلمين في الربع الأول من القرن التاسع عشر المسيحي ، وكيف التفّ حوله وحول دعاته آلاف المسلمين ، عانت منهم الحكومة الإنجليزية في الهند مصاعب عظيمة ، وكانوا موضع اهتمامها .
ثم رأت دعوة السيد «جمال الدين الأفغاني» تنتشر في العالم الإسلامي - كل ذلك رأتها الحكومة الإنجليزية ودرسته ، وعرفت أن طبيعة المسلمين طبيعة دينية ، فالدين هو الذي يثيرها ، وأن المسلمين لا يؤتون إلا من العقيدة والإقناع الديني ، وما يكون له طابع ديني . واقتنعت أخيراً بأنه لا يؤثر في المسلمين وفي اتجاههم مثل ما يؤثر قيام رجل منهم باسم منصب ديني رفيع ويجمع حوله المسلمين ويخدم سياسة الإنجليز ، ويؤمنهم من جهة المسلمين وغاثلتهم ! وفي شخص «ميرزا غلام أحمد القادياني» الذي كان مضطرب الأفكار

والعقيدة ، وكان طموحاً إلى أن يؤسس ديانة جديدة ويكون له أتباع ومؤمنون .
ويكون له مسجد واسم في التاريخ مثل ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم - وجد
الإنجليز وكيلاً لهم يعمل بين المسلمين لمصلحتهم . ولم يزل يتدرّج في التجديد
إلى المهدوية ، ومن المهدوية إلى المسيحية ، ومن المسيحية إلى النبوة ، حتى تمّ
ما أرواه الإنجليز . وقام القادياني بدوره وبما كلف به خير قيام ، وحماه الإنجليز
ومكنوه من نشر دعوته . وحفظ القادياني هذه اليد ، وعرف الفضل للإنجليز
في ظهوره . وقد صرّح في بعض كتاباته بأنه غرس غرسه الحكومة الإنجليزية ،
كتب ذلك في التماسه الذي قدمه إلى حاكم مقاطعة البنجاب الإنجليزي في ١٤ فبراير
سنة ١٨٩٨ م ، وجاء نصه في كتاب : « تبليغ رسالته » من المجلد السابع لمير قاسم
على القادياني . وقد ذكر في مؤلفاته بكل صراحة — بل بكل وقاحة — ما يدين
به الحكومة الإنجليزية من الولاء والوفاء ، وما قدّم لها من خدمة مشكورة !
وليك ترجمته (لقد قضيت معظم عمري في تأييد الحكومة الإنجليزية وانصرتها .
وقد ألغت في منع الجهاد ووجوب طاعة أولى الأمر الإنجليز من الكشّاب
والنشرات ما لوجع بعضه إلى بعض للأخمين خزانة ١ وقد نشرت جميع هذه
الكشّاب في البلاد العربية ، ومصر والشام وكابل) ، (١) ١١١

ويقول « أبو الحسن الندوي » في موضع آخر :
« وبقيت الجماعة القاديانية في عهد مؤسسها وبعده معزلة عن جميع الحركات
الوطنية وحركة التحرير والجلاد في الهند ، صامتة بل شامته — لما دهم العالم الإسلامي
من رزايا ونكبات على يد المستعمرين الأوربيين وعلى رأسهم الإنجليز ١١ مقتصرة
على إثارة المناقشات الدينية ، والمباحثات حول موت المسيح وحياته ونزوله ،
ونبوة ميرزا غلام أحمد ، بما لا اتصال له بالحياة العامة ، والمسائل

(١) من كتاب : « تزيان القلوب » ص ١٥ — تأليف ميرزا غلام أحمد القادياني

الإسلامية ، والحركات التي كانت مظهراً للغيرة الإسلامية والشعور السياسي
في هذه البلاد .

ويقول أيضاً :

« إن القاديانية تشر في العالم الإسلامي الفوضى الفكرية ، وعدم الثقة بمصادر
الإسلام السميمة ومراجعته وسلفه ، وتقطع صلة هذه الأمة عن ماضيها
وعن خير أيامها وأفضل رجالها ، وتفتح باب الادعاء والمتطولين على
مصراعيه ، وتسمي الظن بقوة الإسلام وحيويته وإنتاجه ، وتنبئ
المسلمين من مستقبلهم » ١١

المصححة :

وانشقت القاديانية - بعد نشأتها بقليل - إلى شقين ، وتفرع عنها ما يعرف
باسم « الأحمدية » ، أو « جماعة لاهور » . وزعيم هذا الفرع : « خواجه
كمال الدين » ، وهو مولاي محمد علي . ولهذا الفرع نشاط كبير في الخارج ، في آسيا
وأوروبا . وقد انتهى مولاي محمد علي من ترجمة القرآن الكريم إلى الإنجليزية
في سنة ١٩٢٠م ، وألف كتابه : « الإسلام » في ١٩٣٦م . ويبلغ عدد الأحمدية
نحو نصف مليون ، منهم ستون ألفاً في الهند .

والفرق بين « القاديانية » الأصلية وبين هذه الشعبة التي تعرف باسم « الأحمدية »
أو باسم « جماعة لاهور » ، أن هذه الشعبة تنظر إلى « ميرزا غلام أحمد » مؤسس
المذهب على أنه مصلح ديني فقط ، بينما تنظر إليه القاديانية على أنه نبي مرسل .

وفي كتاب « حقيقة النبوة » لميرزا بشير أحمد الخليفة الثاني : أن « غلام » أفضل
من بعض أولي العزم من الرسل (ص ٢٥٧) ١ وفي صحيفة الفضل (المجلد الرابع عشر -

٢٩ أبريل سنة ١٩٢٧م) : أنه كان أفضل بكثير من الأنبياء ، ويمكن أن يكون أفضل من جميع الأنبياء . وفي صحيفة الفضل (المجلد الخامس) : « لم يكن فرق بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتلاميذ ميرزا غلام أحمد ، إلا أن أولئك رجال البعثة الأولى وهؤلاء رجال البعثة الثانية ، » ١ وفي عدد ٩٢ بتاريخ ٢٨ مايو سنة ١٩١٨ م : من الفضل (المجلد الثالث) : « ميرزا هو محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مصدق القرآن الكريم : اسمه أحمد ، » ١١

* * *

وبمساعدة الإنجليز الحركة التقدمية التي قام على الدعوة إليها سير د أحمد خان ، ، وكذا للذهب القادياني الذي أسسه د ميرزا غلام أحمد ، ، شهدت الهند الإسلامية أو شهد العالم الإسلامي كله فرقة أخرى في التوجيه والعقيدة بين المسلمين ، كما شهد مظهراً فكرياً إسلامياً تبناه الإنجليز لمصلحة الاستعمار الغربي . إذ لا شك أنه عمل عقل إنساني انطوى على محاولة جديده طويلة المدى ، صعبة المركب ، لتغيير اتجاه الجامعة الإسلامية إلى ما لم تألفه ، وإلى غير ما ذرج عليه اعتقادها .

المستشرقون... والاستعمار

الصورة الثانية من صورتى اتجاه حماية الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية : يحكىها عمل المستشرقين ، وتصوّراتهم للإسلام وشرحهم لمبادئه ، وبعضهم لخلافات المسلمين الماضية ، وخلقهم خلاقات أخرى لا يلتفت إليها المسلم ، بعد ما صهر الاسلام علاقته بأخيه المسلم ، وكون منها وحدة عديدة الحلقات والروابط .

وينطوى عمل الدارسين للإسلام من المستشرقين على نوعين رئيسيتين .

- النزعة الأولى : تمكين الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية ، وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الأوروبى والرضاء بولايته .
- النزعة الثانية : الروح الصليبية فى دراسة الإسلام ، تلك النزعة التى لبست ثوب البحث العلمى ، وخدمة الغاية الإنسانية المشتركة .

النزعة الأولى :

أما مظهر النزعة الأولى فيتجلى :

أولا : فى إضعاف القيم الإسلامية الدينية

وثانيا : فى تمجيد القيم الغربية المسيحية .

- إضعاف القيم الإسلامية : عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه ثلثنا يضعف فى المسلم تمسكه بالإسلام ، ويقوى فى نفسه الشك فيه كدين ؛ أو على الأقل كمنهج سلوكى يتفق وطبيعة الحياة القائمة .

فهذا «ربنا» ، الفرنسي... يصور عقيدة التوحيد في الإسلام بأنها عقيدة تؤدي إلى حيرة المسلم ، كما تحطّ به كإنسان إلى أسفل الدرك ١ على حين أن عقيدة التوحيد مزينة بالإسلام ، وآية على أنه الرسالة الكاملة الواضحة لخالق الكون في كونه . كما أنها الطريق السليم والوحيد إلى رفع شأن الإنسان وتكريمه ، لأن صاحب هذه العقيدة لا يخضع في حياته لغير الله ، ولا يتوجه في طلب العون إلى غير الله سبحانه وتعالى .

ولكن رينان يقول ، متحدثاً عن عقيدة القدر والاختيار :

« المسائل الأساسية في كل دين هي التي تربط بالقدر ، والمغفرة ، والحساب . وهي كلمات ثلاثة مصبوغة بصبغة دينية تلقى في النفس الاعتقاد بوعورة المسلك في فهمها ، مع أنها من الأمور التي ينبغي الوقوف عليها والعلم بها مهما صعب منالها وتعذر مراقبها . إن الدين هو الوسيلة التي تمهد للإنسان طريق الوصول إلى الحضرة الإلهية ، أو بعبارة أخرى الوسيلة في وقوف المخلوق بين يدي الخالق . وإذا تقرّر ذلك ، فهل الخالق بقدرته المطلقة يودع في نفس المخلوق استعداداً للعمل بمقتضى إرادته السرمدية ، بحيث لا يجحد عما تأمره به هذه الإرادة ؟ أم للإنسان متى تم خلقه إرادة خاصة يعمل بحسبها ، واختياراً مستقلاً لا يستمدّ من اختيار أسمى منه ؟ وهل للإنسان الذي خلقه الله وسواء إرادة مطلقة من نفسه ، وتصرفه مطلق في ذاته ؟ أم ترجع جميع أعماله من خير وشر إلى القدر الربانية القابضة على زمام الكون ، والمسببة لوجوده فيه ؟ »

« وفي دائرة هذا البحث ، تنحصر الخلاصات الدينية والفلسفية التي لم يوفق دين من الأديان ولا مذهب فلسفي إلى حسمها بكيفية يقنع بها الإدراك ويرضاها العقل . مع أن البحث فيها لإصابة هذا الغرض السامي لم يكن بالأمر الحديث ، إذ طالما بحث فيها فلاسفة الأقدمين فلم يجدوا لها حلاً ، وكان حظهم منها كحظ فلاسفة المتأخرين وعلماهم ١

« وغاية ما عرف منذ الأحرى السابقة إلى الآن ، أنه وجد مذهباً نفاطراً
غنياً بينهما العقائد البشرية من تلك الوجهة المهمة : فالأول منهما يقول بتناهي
الروبية في العظمة والعلو وجعل الإنسان في حضيض الضعف ودرك الوهن ،
ويذهب الثاني إلى رفع مرتبة الإنسان وتخويله حق القربى من الذات الإلهية
بما فطر عليه من إيمان وإرادة وبما أتاه من أعمال صالحات وحسنات .

« والنتيجة الطبيعية للاعتقاد بمذهب الفريق الأول هي تحريض الإنسان
على إغفال شئون نفسه وبك القنوط في فؤاده وشييطان حتمته وإيهان عزيمته ،
بينما تسوقه نتيجة الاعتقاد بمذهب الفريق الثاني إلى ميدان الجلاد والعمل وتلقى
به في غمرات التنافس الحيوى . ومن الأمثلة على الفريقين : البوذية الذين يدينون
بدين يقضى عليهم بالتجرد - إذ من قواعده أن الإنسان والكون يقفان في الذات
الإلهية ، وقدماء اليونان الذين يدينون بدين من قواعده تشبيه الإله بالإنسان
في أوصافه المادية ويقضى عليهم هذا الدين بالعمل والحياة لاعتقادهم بأن
الإنسان أو « البطل » يمكنه أن يصير في عداد الآلهة بحسناته وخبراته .

« وقد ظهرت على أطلال العالم القديم بعد خمسمائة عام من انقضاءه ديارتان :
إحداهما ربانية ، والثانية بشرية - تمثلان ذينك المذهبين المتناقضين ، ولكن
بتلطيف في التناقض . . . أما الأولى (الديانة الربانية) : فهي الديانة المسيحية
الوارثة بلا واسطة آثار الآريين^(١) ، والمقطوعة الصلات بالمرء مع مذهب السامية ،
وإن كانت مشتقة منه وغصناً من دوحته . ومن خصائص هذه الديانة (المسيحية)
ترقية شأن الإنسان بتقريبه من الحضرة الإلهية . على حين أن الديانة الثانية
(البشرية) : وهى الإسلام ، المشوبة بتأثير مذهب السامية ، تنحط بالإنسان إلى
أسفل الدرك ، وترفع الإله عنه في علاء لا نهاية له .

(١) أليست البوذية ديانة الآريين ؟

« هذان الميلاق المختلفان يظهران ظهوراً واضحاً فى الاعتقاد الأساسى لسكرلة
الديانتين : وهو أصل الألوهية . أما المسيحى : فيذهب فى هذا الأصل إلى الثالث ،
أى أن الإله الأب أوجد الإله الابن واتصل الاثنان بصلة هى روح القدس ،
وعليه فيكون يسوع المسيح لها وبشراً . . هذا الثالث السرى ، المشتقة أصوله
من ضرورة إله بشرى يمحو ذنب المجلس البشرى ويفديه من الخطيئة التى اقترافها
يرفضه المسلم الذى يعتقد بوحداية الرب ، ويتسك بهذا الاعتقاد تمسكاً شديداً
حيث يقول : لا إله إلا الله ١١

« غير أن إدراك المسيحيين من هذا القليل هو أخف وأعلى وأجلب للثقة ،
إذ هو يحملهم على إتيان الأعمال التى تقرهم إلى الله حيث الوسائط بينهم
وبين ذاته العلية موصولة ، فى حين أن المسلمين تجعلهم دياتهم كمن يهوى
فى الفضاء بحسب ناموس لا يتحول ولا يقبّل ولا حيلة فيه سوى متابعة
الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحد الذى هو مستودع الآمال ١
ولفظه الإسلام معناها : الاستسلام المطلق لإرادة الله ، ١

« ترى الديانتين ، أو بعبارة أخرى المدينتين : المسيحية والإسلامية ، إحداهما
يأزاء الأخرى ، وتتصل الاثنان بعضهما ببعض من حيث المنشأ العام لها . إذ هما
مشتقتان من الأصول اليونانية والسامية ، ومنهما استمدتا جانباً من العقائد
والمذاهب والآداب . فهما إذن متداخلتان من وجوه عدة ، ولكن مسافة الخلاف
بينهما شاسعة فى الحقيقة : من حيث البحث فى القدرة الإلهية والحرية البشرية ، (١) ١١

كتب هذا رينان فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وكان يظن أن العقلية
العلمية أو الطريق العلمى الذى تدعى العقلية العربية المعاصرة أنه من مفاخر القرن
العشرين ، لأنها تزعم أنهم لا تخضع فى بحث المسائل وإصدار الأحكام لأثر حروب

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٤٠٧ : ٤٠٩

أو مذهبي أو عاطفي ، أو نحو ذلك بما يتأثر بها الإنسان العادي أو الهدائي في أحكامه . كان يظن أن هذا القرن العشرين لا يصنّفه تصوير مثل تصوير رينان للتثليث المسيحي مرة ، وللتوحيد الإسلامي مرة أخرى ١١ . ولكن مجلة « The Muslim World » ، (١) تردّد هذا المعنى في شرح آية : « إلى الله المصير » ، فتقول ما ترجمته :

« إن إله الإسلام متكبر جبار مترفع عن البشرية يطلب أن يسير العابد نحوه ، بينما إله المسيحية عطوف متواضع يتودّد للناس ، فظهر في صورة بشر . وذلك هو الإله الابن . فمقيدة التثليث في المسيحية قرّبت الإنسان من الإله ، وأعطته نموذجاً رفيعاً واقعياً في حياته يسعى ليقترّب منه ... أما عقيدة التوحيد فباعدت بين الإنسان والإله ، وجعلت الإنسان متشاكساً من شدة الخوف منه ، ولمن جبروته وكبريائه ، ١

وهذا مبدأ « الزكاة » . . . يفسره مستشرق على النحو الآتي :

« إن الأموال المادية - في نظر الإسلام - هي من أصل شيطاني نجس ، ويحلّ للسلم أن يتمتع بهذه الأموال شريعة أن يطهرها ، وذلك بإرجاع هذه الأموال إلى الله » (٢) ١١

ويظهر أن هذا الشارح أخذ من قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها . . . » - أن الأموال نجسة في أصلها ، وإذن فالزكاة وسيلة تطهيرها ، وبذلك فهم التطهير فهماً حرفياً أو حسيّاً ١١

وهذا الفهم الذي ذكره صاحب هذا الكتاب لمعنى الزكاة هنا ، وبالتالي لموقف الإسلام من المال على أنه رجس ، يردّده غيره من المسيحيين القائلين على الدراسات الإسلامية في الوقت الحاضر . ففي العدد رقم ٨٠ للسنة الثامنة والثمانين

(١) عدد أكتوبر سنة ١٩٥٥ ، التي يصدرها دكتور Cray مدير مؤسسة Harford للدراسات الدينية والفرقية بالولايات المتحدة الأمريكية .
(٢) كتاب : « دراسة عن الإسلام في أفريقيا السوداء » : مؤلفه فيليب فونداي .

لصحيفة « The Montreal Star » بتاريخ ٥ أبريل سنة ١٩٥٦ م ، تحدث أب دومينيكانى مقيم فى مصر - وكان يقوم بإلقاء محاضرات عن علم الكلام الإسلامى بجامعة مونتريال - عن النظرة الإسلامية فى الحياة فقال : « إن المسلمين يتجنبون الناس الذين يشغلون بالمال ، ويعتبرونهم أقرب للكلاب منهم للبشر ، ١١

ومثل هذا التصور لموقف الإسلام من المال ، فى شعب كالشعب الأمريكى مادى للنزعة ، يسمى الإسلام والمسلمين أيما إساءة .

ويشرح الاستشرق المبدأ الإسلامى فى الزوجية - وهو مبدأ « قوامة الرجل على المرأة » - بفكرة التفوق « Superiority » ، ويجعل منه أمانة على نظرة الإسلام إلى وضع كل من الرجل والمرأة فى الحياة ، فهو يسمو بالرجل إلى ذوى الرفعة بينما يهبط بالمرأة إلى هاوية الضعة ١١ أما « طاعة » المرأة للرجل فتعرض على أنها نوع من الإذلال ، وسبب لفرض الرق والعبودية على نصف البشرية . . . إلى غير ذلك مما يترتب على هذا الشرح المفرض ١١

ويقترض اللورد كرومر فى كتابه « مصر الحديثة » : أن الرجل المسلم يتمسك بالإسلام أشد من تمسك المرأة المسلمة بالإسلام ١ ويعمل هذا الافتراض - على أنه ظاهرة فى الحياة الإسلامية - بأنه يرجع إلى اختلاف وضعية كل من الرجل والمرأة فى الإسلام ، على النحو المشار إليه من قبل .

ويشرح المستشرقون مبدأ الإسلام فى « عدم قبول المسلم لولاية الأجنبى » ، بفكرة عدم التعاون مع الشعوب الأخرى ، أو بفكرة النفرة من رياسة غير المسلم ولو كان ذا كفاية وأهلية للرياسة والتوجيه أكثر من المسلمين أنفسهم ١ أما « الجهاد » فهو عند هؤلاء فكرة الاعتداء نفسها ، أعطاهها الإسلام صبغة شرعية ودينية ، كى يدفع بها المسلم لمهاجمة غير المسلم فى وقت أمن فيه على نفسه وعرضه وماله إنما فكرة الغدر أو تشجيع العدوان ولهذا الشرح أثر سيئ إلى أقصى حد .

في علاقة الشعوب الغربية بالمسلمين ، وفي تصورهم لحياة المسلم وأهدافه في الحياة .
وهكذا يرى القوم في مبدأ «عدم زواج المسلمة بغير المسلم ، فكرة العنصرية
القائمة على تمييز الشعوب بعضها على بعض ، بدافع العصبية الكريمة أو بدافع
الغرور ، دون أن يكون هناك مبرر واقعي أو منطقي لهذا التمييز !!

وفكرة « العودة إلى القرآن الكريم ، التي نادى بها ابن تيمية . وتابعه
فيها غيره المصلحون من بعده لدفع ما ساد من عصبية جاهلية للذاهب الكلامية
والفقهية ، وما ترتب على ذلك من انقسام المسلمين إلى طوائف انقساماً واضحاً !
نادى ابن تيمية بها تطبيقاً لقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله
وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً » . وهذه
الفكرة ترى في نظره : أولاً إلى عدم تحكم الخلافات المذهبية والشروح العديدة
المختلفة لتعاليم الإسلام من ظاهرية وباطنية وصوفية وفقهية — إلى غير
ذلك في توجيه المسلمين ، وترى ثانياً إلى العودة إلى صفاء التعاليم الإسلامية
وبساطتها قبل تعقيدها بالشروح المفروضة أو القائمة على تعسف وعدم استقامة
في تخريجها ... وبهذا وذاك يمكن للجماعة الإسلامية أن تعود إلى الوحدة
أو على الأقل إلى التماسك أو عدم التضارب في الآراء والسياسة !

ولكن المستشرقين عندما وقفوا على هذه الفكرة ورأوا أثرها الإيجابي في
حياة الجماعة الإسلامية المقبلة لو سارت في طريقها الصحيح المرسوم لها ، مالوا
بها عن هذا الطريق ، وشرحوها بأن معنى العودة إلى القرآن وإلى عصر الصحابة
الأول وضوان الله عليهم هو الرجوع إلى الحياة البدائية التي كانت للجماعة
الإسلامية الأولى — فهي عندهم ليست سوى جماعة بدائية ! ثم تراهم ينكرون
على من يقول بهذه الفكرة أن يدعو إلى الإصلاح : إذ الإصلاح في نظرهم هو

التطور . هو الأخذ بأساليب المدنية الحديثة والقوانين المعاصرة وأساليب الحكم الحديث ، فإذا طلب لإنسان العودة إلى العهد البدائي والأساليب البدائية باسم الإصلاح ، فهو إما مدّفع للإصلاح ، أو غير فاهم لمعنى الإصلاح !!

* * *

وإذا ترك أصحاب الدراسات الإسلامية من المستشرقين دائرة شرح المبادئ الإسلامية بما يحرّونها ويشوّه هدفها على هذا النحو ، فإنهم يتركونها إلى جانب آخر رئيسي : في الحياة الإسلامية وفي صلات المسلمين بعضهم ببعض . . . لأنهم يتركّزون هذه الدائرة لينتقلوا إلى مجال العلاقات بين الشعوب الإسلامية ، ليدكروا الفقرة القائمة وليشيروا أسباباً أخرى للقطيعة وعدم الاتصال : فيتحدثون عن الكرد والعرب في العراق ، وعما بين الهندوس من فوارق في تصور الحياة وفهم العقيدة والأمان القومي ، وعلى هذا النحو يتحدثون عن المفارقات بين العرب والبربر في شمالي أفريقيا ، وبين سكان الشمال وسكان الجنوب في السودان ، وبين السنة والشيعة في بغداد أو في إيران والبلاد الإسلامية الأخرى . وعلى الأخص يتحدثون عن العداء بين شعب الجزيرة العربية — وما يسود فيها من مذهب محمد بن عبد الوهاب من جانب ، وشعبي العراق وإيران — وما يسود فيهما من اتجاه شيعي من جانب آخر . . . يتحدثون عن الفجوة بين الحكومات والسياسات في الدول الإسلامية . . . الخ الخ

وإذا أكدوا ذلك باسم علم الاجناس ، أو باسم طبيعة الشعوب ، فإنهم يخلقون هوة أخرى في الإسلام باسم تباين البيئة الجغرافية والعوامل الثقافية القديمة للشعوب الإسلامية ، فالإسلام في نظرهم ليس واحداً وإنما هو متعدّد !! كان واحداً أيام الفترة البدائية — هكذا يقولون — التي نزل فيها الوحي ، وتوقف فيها المسلمون عن الشرح وسلبوا أمرهم لمبدأ « التفويض » ، وركزوا جهودهم للإيمان والطاعة !!

ولكن بعد أن تدخل المسلمون بالشرح ، وأدخلوا ثقافتهم القديمة ونزواتهم الموروثة في شرح القرآن وتعاليم الإسلام ، لم يعد الإسلام ديناً واحداً ... بل هو ديانات إسلامية متعددة 11 وكلها ديانات ليس لها فقط الطابع الإسلامي ، بل لها الاعتبار الديني الإسلامي كذلك : فهناك إسلام الهند ، وإسلام تركيا ، وإسلام البربر في شمالي أفريقيا ، وإسلام مصر ، وإسلام الملايو وإندونيسيا ، وإسلام الصحراء الكبرى وإفريقية السوداء . . . وكل إسلام يختلف عن الآخر ، ولكل اعتباره . والجميع مسلمون ، وأفهامهم في الإسلام أفهامٌ صحيحة ، إذ كلهم أخذ بالمصادر الإسلامية وآمن بالرسالة المحمدية . . . هكذا يستطرد منطقهم 11

وفي هذا الشرح يدخل - بجانب إيجاد ثغرات ولجوات بين المسلمين بعضهم البعض - عامل آخر : وهو عامل التأثير بالمسيحية وبالانجاء المسيحي . فكثير من العلماء المسيحيين يرون أن المسيحية دين فردي أو دين شخصي ، أي أنه يتكيف حسب الفرد ويتأثر بشخصه . أي ليست المسيحية ديناً يتكون من مبادئ ، وإنما هي شعور فردي وإحساس شخصي بالأصول المقدسة . إن الوحي المسيحي ليس كتاباً يتلى ويشرح ، بل هو «عيسى» نفسه تُستحضر صفاته ويقتدى به في نفس المؤمن بالمسيحية 1 واستحضار صفات عيسى يختلف في نفس المؤمنين حسب اختلافهم في إدراك هذه الصفات ، وحسب اختلافهم في تحديدها . فالمسيحية - لأنها إحساس وشعور فردي - ليست واحدة في التصور والتبعية ، ومع ذلك فالمؤمنون بعيسى جميعاً مسيحيون مهما اختلفوا فيما بينهم 11

وبهذا التصور للمسيحية ، تأثر هؤلاء في الحكم على الإسلام ، بالإضافة إلى الرغبة في إضعاف القيم الإسلامية وتفريق المسلمين . ولذلك لم يروا أن تاريخ الجماعة الإسلامية هو تاريخ لعلاقة المسلمين في أزمته المختلفة بالإسلام ، الذي تحدت أصوله واستقرت مبادئه بانهاء الوحي المحمدي : «اليوم أكملت لكم دينكم

وأتملت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً... ، ولم يفهموا أن الزمن الذي يمرّ بالمسلمين هو زمن يمرّ على علاقتهم بالإسلام، وليس على الإسلام كدين وكرسالة من رسالات السماء .. بل جعلوا الإسلام نفسه يتعاور ، ويضيف جديداً إلى مبادئه بمرور الزمن ، تحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية . ومن هنا ينصحبون المسلمين بعدم التمسك بالماضي البعيد أو القريب في تاريخ الإسلام ، وإنما عليهم أن يصوغوا الإسلام صياغة جديدة ، ويبلوروه في صورة تلائم المدنية الإنسانية القائمة ، إذ ما صلح للماضي لا يصلح للحاضر ، لأن صلاحيته كانت مؤقتة ومقيدة بظروف العهد الذي وليا المدنية الإسلامية في تطورها ، هي التي تملّ على المسلمين تكييف الإسلام ، ومعنى ذلك أن الإسلام الأول - ومنه فهم المسلمين الأوّل للقرآن - قد انتهى اعتباره ، والزمن وحده هو العامل الأساسي في صياغة الإسلام صياغة جديدة ، وفي جعل المسلمين يسايرون المدنية الحديثة ، بما فيها من قانون ومثل عليا للحياة ونظم للحكم وأسس لبناء الجماعة وعلاقة الشعوب بعضها ببعض ! والإسلام كدين ليس مبادئه إذن ، بل هو مجرد نزعة إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه !!

وكما أن الإسلام ليس واحداً ، إنما هو متعدّدٌ حسب تعدد شعوبه وحسب اختلاف العوامل الثقافية التي تأثر بها مسلّبو هذه الشعوب في فهم القرآن ، كذلك هو متعدّدٌ حسب طوائف المسلمين : فهناك إسلام المتصوّفة وإسلام الفقهاء ، ومتعدّدٌ حسب مصادره فهناك : إسلام القرآن الذي يختلف عن إسلام الحديث والسنة ! ويجب أن يمنع الاعتبار للجميع ، مع ما قد يكون - وكثيراً ما يكون - بين بعضها بعضاً من اختلاف يصل إلى درجة التناقض ، إذ أن جميع هذه الأنواع من الإسلام "حقائق تاريخية سجلها التاريخ للمسلمين في صلتهم بدينهم وهو الإسلام !

وهاتان الفكرتان : وهما فكرة تجدد الإسلام تبعاً لأحداث الزمن وتوقيت بعض أحكامه ومبادئه ، وفكرة تعدده كديانات حسب الشعوب المؤمنة به أو حسب طوائفه ومصادره - فكرتان لها كثير من السيادة والسلطان على اتجاه كثير من المسلمين اليوم في مصر وخارج مصر في البلاد الإسلامية . وبأن من تأثيرهما على متعلّى الشرق الإسلامى أن وجدنا عدداً من المشتغلين بعرض انثقافة الإسلامية يروج لها ، ويدعو إليها بطرق متعددة .

وتكليف المستشرقين الإسلام على أنه نزعة روحية إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه ، يستتبع أيضاً إبعاد الإسلام عن مجال علاقات الأفراد بعضها ببعض في نظام عام ، يعبر عنه بالدولة أو الأمة أو الحكومة . ولو وجد اليوم بين الكتاب المسلمين من يقرّر أن الإسلام بعيد عن أن توجد فيه هيئة للإرشاد الدينى توفرت على دراسة الإسلام ، لأنه دين شخصى لاهيمنة فية لشخص على شخص آخر - لو وجد هذا النوع من الكتاب لم يكن إلا مردداً لفكرة دعا إليها الاستعمار ونسربت من الفهم المسيحي بوساطة بعض الدارسين للإسلام من المستشرقين !

• إن فكرة إبعاد الإسلام عن مجال العلاقات بين الأفراد . . . من

وحى الاستعمار !

• وإن فكرة توقيت الجهاد بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته ، أو فكرة إلغائه اليوم . . . فكرة استعمارية !

• وإن فكرة أن الظروف الدولية تدعو المسلم إلى الولاء لغير المسلم وإلى رضائه بحكومته . . . فكرة استعمارية !

• وإن فكرة أن الإسلام نفسه يتجدد ويخضع لعامل الزمن في تطوره . . . فكرة استعمارية !

وتستتبع هذه الفكرة عدم التقيد بتعاليم الماضى جملة في تكليف الحاضر !

• وإن فكرة أن الإسلام - كدين - يتعدد بتعدد شعوبه وأجناسه
وتعدد مصادره . . . فكرة استعمارية !

• وإن فكرة أن الإسلام دينٌ فردى شخصى لا يصحّ أن يتدخل
في علاقات الأفراد بعضهم ببعض . . . فكرة مسيحية استعمارية !

وهي تستتبع ما يقال من وجوب الفصل بين ما يسعى ديناً وبين ما يسعى دولة !
• وإن تأسيس مبدأ الإسلام في عدم زواج المسلبة بغير المسلم على فكرة
العنصرية ، ومبدأ الجهاد في سبيل الله على نزعة الميل إلى الاعتداء والغزو ،
ومبدأ قوامة الرجل على المرأة في الأسرة على فكرة التفوق الجنسى . . . وأمثال
ذلك - من صنع الاستعمار ، وأثره من آثار التهديد للرضا بحكمه ، بعد ضياع
الشخصية الإسلامية ، وصهر مجموعة الشعوب الإسلامية فيما يسمى « بالعالمية »
أو الإنسانية الدولية !!

* * *

هذا بعض ما كان : من شأن إضعاف القيم الإسلامية والتأسيس من التضامن
والاشتمال الإسلامى ، كظهر من مظهرى النزعة الأولى في الفكر الإسلامى
في صلته بالاستعمار الغربى ، وهى نزعة تُمكن للاستعمار الغربى في البلاد الإسلامية .

أما المظهر الآخر لهذه النزعة ، وهو مظهر تمجيد القيم الغربية المسيحية
في الفكر الإسلامى الحديث نتيجة لصلته بالاستعمار الغربى : فالسبيل إلى الوقوف
عليه ما نراه من إبراز التفوق الغربى في الصناعة ، وزيادة الدخل الخاص
والعام الناشئ عن هذا التفوق . . . تلك الزيادة التي ترتب عليها رفع مستوى
الحياة الإنسانية لدى الغربيين !

هذا التقدم الصناعى هو المنقذ ، أو النقطة التي يبتدىء منها الغربيون في التدليل
على رجاحة التوجيه الغربى ، وعلى سمو مقاييس الحياة الغربية في السلوك الفردى

والمعادن الاجتماعية ، وعلى أصالة القيم المسيحية ، وقوة صلتها بتحرير الإنسان من الجهل والفقر والمرض ، وقوة صلتها كذلك بانطلاق الإنسان في الحياة من غير خوف أو وجل !

والحضارة المادية الصناعية . . . هي إذن عنوان هذه القيم !!
ومنطق ذلك : أن تخلف المسلمين في مجال هذه الحضارة دليلٌ على تخلف الإسلام في قيمه ومبادئه ، وعلى إذلاله الإنسان ، وتقييده في السبي في هذه الحياة طبقاً لمقيدة الجبر فيه !

ما هي القيم المسيحية ذات الأثر الإيجابي في هذه الحضارة الصناعية ؟
أين هذه المبادئ والقيم المسيحية في عرف كثير من هؤلاء العلماء الدارسين للثقافة الإسلامية ؟؟

ليست إلا « شخص عيسى » ، يستوحى منه السلوك الخلق في هذه الحياة !
فليست هناك صلة بين المسيحية كدين وبين هذه الحضارة الصناعية الغربية المادية ، إلا أن المباشر لهذه الحضارة يعتنق المسيحية وينسب إلى الشعوب المسيحية !! وليست المسيحية ديناً للحضارة الإنسانية ، وإنما هي دين للسلوك الفردي في الحياة الإنسانية .

ولكن تمجيد القيم الغربية المسيحية على هذا النحو ، وبهذا الربط بين علماء المسيحية الدارسين للإسلام ، والعارضين لمبادئه في الصور السابقة — أو جددى في حياة المسلمين وفي نفوس بعض الكتاب والمفكرين من المسلمين . فالحديث عن العلم Science والطريقة العلمية ، والدعوة إلى مساهمة خطوات مقترنة بالتقليل من قيمة التراث الماضي — وهو التراث الإسلامي — ينفي عن هذا الأثر. العلم يدعو إليه الإسلام وتدعو إليه الحياة نفسها ، ولكن اقتران الدعوة إلى العلم بالعلم من قيمة الإسلام آية على أن منطق ربط الحضارة الصناعية الغربية بالقيم المسيحية أخذ طريقة في الحياة الإسلامية ، وعلى أن المقابل لهذا الربط :

وهو أن تخلف المسلمين إنما هو لتخلف مبادئ الإسلام وبادئها — لا
وذلك وأثره في توجيه الفكر الإسلامى الصادر من المسلمين !

الزعة الثانية :

أما الزعة الثانية في دراسة الغربيين للإسلام والثقافة الإسلامية : وهو
تأكيد الروح الصليبية ، فتبضح أيما وضوح في كتابة المستشرقين الفرنسيين !
فكتباتهم لا تنفي بحسب عن ميل لإضعاف المسلمين ، بل تتم عن حقد
على المسلمين ، وعن سخرية وتهكم برسول الله صلى الله عليه وسلم .
وبرسالته الإلهية !

نعم . . . قام أساس الاستشراق على أن الإسلام من صنع محمد ، فالإسلام
دين بشرى ! وعلى أن الرسول لفق فيه من المسيحية واليهودية ، وأنه
حرف في قلبه تعاليم هاتين الديانتين : إما لأنه لم يستطع فهمها - كما يذكرون .
وإما لأن نفسه لم ترتفع إلى مستوى عيسى حتى يتصوره على حقيقته ، ولذلك
أنكر محمد على عيسى أنه ابن الإله ، وبالتالي أنكر التثليث ، وتشبث بالتوحيد
وببشرية الرسول ! نعم قام الاستشراق على مثل هذا الأساس ، ولكن
المستشرقين يختلفون فيما بينهم في تصوير آرائهم ، وفي تقرير شروحهم لمبادئ
الإسلام . وأشدهم حدة وعاطفة وهوى جامعاً ، وحيدة عن أدب الكتابة .
فضلاً عن البعد عن الأسلوب العلمى في الدراسة والحكمة . مستشرقو
فرنسا ، ومستشرقو الكتلكة على العموم في أوروبا وأمريكا !

ولو فقتنا عن السبب لوجدناه في احتضان فرنسا للكتلكة ، وفي زعامتها
للجولات الصليبية الماضية لاسترداد بيت المقدس من البرابرة (المسلمين) !
فروح الصليبية لم تول حية في نفوس الفرنسيين ، ولم يزالوا يصعدون عنها

في أحكامهم على الإسلام والمسلمين ، وفي معاملاتهم للمسلمين كذلك ، الخاضعين للاستعمار أو لسيطرتهم بوجه ما ، وفي توجيه سياستهم نحو المسلمين الخارجين عن نفوذهم ١

لم أدر في دراستي للاستشراق حتى الآن مسيحياً برواستقياً عاج الترات الإسلامى بأسلوب الكاثوليكي ، ولا بروحه الحاكمة الجامعة ١١

يقول دكيمن ، المستشرق الفرنسى فى كتابه « باثولوجيا الإسلام ، :
« إن الديانة المحمدية جذام تفتش بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكا ذريعاً ، بل هى مرض مريع ، وشلل عام ، وجنون ذهولى يبعث الإنسان على الخول والكسل ، ولا يوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ، ويدمن على معاقرة الخور ويجمع فى القبائح ١١ وما قبر محمد الا عمود كهربائى يبعث الجنون فى رموس المسلمين ، ويلجئهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع العامة والنحول العقلى ، وتكرار لفظة « الله ، إلى ما لا نهاية ، والتعود على عادات تنقلب إلى طباع أصيلة : ككراهة لحم الخنزير والنبيذ ، والموسيقى ، وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور فى القذات . . . » (١) ١١

* * *

هذا الاتجاه من اتجاهى الفكر الإسلامى الحديث فى صلتته بالاستعمار الغربى : هو الاتجاه المالىء للاستعمار ، والممهد لحكمه والرضاء به ، سواء أكان من المسلمين أنفسهم أو من غيرهم . لأن تفكير غير المسلمين فى هذا الاتجاه لم يبق منفصلاً ولا بعيداً عن العقليّة الإسلامية داخل البلاد الإسلامية ، بل كان أهم رافد لتبلور هذا الاتجاه نفسه من المسلمين . وإن الحديث عن الاستشراق إذن هنا حديث عن خطر نفذ إلى المسلمين ، ووجد أعواناً له من أرباب الفكر

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٤٠٩

والقلم والعلم والسياسة في الشعوب الإسلامية . . . ويكاد يكون هو العامل.
الموجه لما نسميه بـ « الفكر الإسلامى المالىء للاستعمار الغربى » .

هناك مصدر آخر لم أشأ الحديث عنه الآن . . .

إنه كتب الرحلات التى كتبها الرحالون المسيحيون المتجولون في الديار
الإسلامية . فهذه الكتب كتبت بأسلوب تهكى ، وبروح قصصية اختراعية ،
تفدئى خيال الشعوب المسيحية الغربية والأمريكية ، ولها أثرها السلبى في
تصوير الإسلام والمسلمين - وهو أثر قوى - على هذه الشعوب !

ولم أشأ الحديث عن هذه الكتب ، لأن صلتها - كظهر دخل البلاد
الإسلامية - بالفكر الإسلامى واهية ، ولأن أغلبها غير معروف للمسلمين
حتى الآن .

اتجاه مُفتَاومة الاستعمار الغربي

مقاومة مُزدوجة

لم يستطع الاستعمار الغربي أن ينفرد بالتوجيه داخل الشعوب الإسلامية ، رغم ما بذله في سبيل تفرّده بذلك من مال وسلطة ودهاء سياسية ، وتبشير بالفكر الأوروبي وبالمسيحية ، وتبئيس للمسلمين في صور شتى : في مستقبلهم ، وفي علاقتهم بـإسلامهم . . بل وجد مقاومة له ، ومعارضة لذلك الاتجاه الفكري الذي خلقه أو أوصى به .

أخذت المقاومة للاستعمار الغربي طابعا سياسيا ، ولكن قامت على توجيه إسلامي وعلى فكر إسلامي أصيلة . وتكوّن من هذا التوجيه ، وهذه الفكر الإسلامية الأصيلة معا ، ما نسميه : « بالاتجاه الفكري الإسلامي المقاوم للاستعمار الغربي » .

وكان لابد لهذا الاتجاه أن ينتقد الاتجاه الآخر المقابل له ، وينقد عناصره الفكرية : سواء من الوجهة المنطقية الإنسانية ، أم من الوجهة الإسلامية . وفي الوقت الذي يقوم فيه بالنقد كان لزاماً عليه كذلك أن يعرض خطة عملية لمقاومته ، ومقاومة الداعين له والمساعدين على الدعوة إليه .

ولذلك نرى هذا الازدواج في الدعوة إلى مقاومته : نرى نقداً نظرياً ، ومنهجاً عملياً ... وبعبارة أخرى نرى : سياسة ، وديناً !

أما النقد النظري : فيعرض لمثالب العناصر الفكرية أو المذهبية التي تُعيب الاستعمار في استعماره . . . فزرى : نقداً لحركة السيد أحمد خان ، ونقداً آخر للقاديانية ، ونقداً ثالثاً للاستشراق الغربي الذي ألبس ثوب العلم . وزرى الناقدين لهذه العناصر يضعون منهجاً فكرياً آخر لتقوية المسلمين

في معارضتهم للاستعمار ، وفي صلتهم بالإسلام وفهمهم لمبادئه ، فهما يمكنهم من السير في الحياة القائمة

● نرى د جمال الدين الأفغاني ، : يحمل على السيد أحمد خان ، وينقد اتجاهه الطبيعي قدراً مرأ في كتاب سماه : « الرد على الدهر بين » . وفي الوقت نفسه يدعو المسلمين جميعاً إلى العودة إلى القرآن الكريم ، ونبذ الخصومة المذهبية ، والرجوع إلى حال المسلمين الأول ، قبل انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وقتما قنع العباسيون باسم الخلافة ، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه ، كما كان الراشدون رضی الله عنهم^(١) .

● ونرى د محمد إقبال ، : يهاجم القاديانية هجوماً عنيفاً من الوجهة الإسلامية والوطنية ، وفي الوقت نفسه يكتب كتابه : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » ،

Re - construction of Religious Thought in Islam

ويوضح فيه محاولته لتقرير (علم الكلام) الإسلامى في صورة حديثة ، كما يوضح مزايا التعامل الإسلامية في خلق جماعة حية قوية ، ويطلب إلى المسلمين أن يفهموا الإسلام في ضوء الحياة المعاصرة ، وأن يسعوا في تكييفها وطبعها بطابع إسلامي ، بدلا من وقوفهم عند حد مفاهيم عصر الركود البدائي الإسلامية ، تلك المفاهيم التي لم يعد التمسك بها الآن ذا أثر إيجابي في حياة المسلم المعاصرة .

د ونرى والشيخ محمد عبده ، : يهاجم الاستشراق ، ثم يضطره هذا الهجوم إلى الكتابة عن مزايا الإسلام بالنسبة للسيحية . وفي ذات الوقت يضع منهجه التربوي لفهم إسلام القرآن والسنة الصحيحة ، بدلا من إسلام المتكلمين ، وإسلام أرباب

الكتب المتأخرة التي كانت تعيش في عزلة عن الحياة العامة . وهذه الحياة العامة نفسها ، كان طابعها هو : الانقسام إلى شيع ، والتحصب ، والتقليد الضار ، والضعف السياسي والاقتصادي وسينعكس هذا كله على كتابات العصر لو عاشت فيه . ويضع محمد عبده منهجه لإصلاح الأزهر على أمل أن يدرك أهله ورواده . وهم أصحاب الثقافة الإسلامية ، الثقافة القومية الوطنية ، الثقافة الأصلية في هذا الشرق الاسلامي — رسالة الاسلام : في نفسها كبادئ . وتعاليم ، وكذا بين المسابن كجماعة لها شخصيتها ولها هدفها في الحياة .

نرى الشيخ محمد عبده يدعو إلى القرآن والرجوع إلى عهد صدر الإسلام في طريق فهمه ، والوحدة حوله . وفي الوقت نفسه يفسر القرآن بما يعيد على أسماع المسلم صلة الإسلام بالحياة ، وانتزاع التوجيه فيها من مبادئه ، ومن خطة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحابته رضوان الله عليهم .

كان ثلاثتهم من المفكرين . . .

وكل ثلاثتهم من السياسيين أصحاب التوجيه ضد الاستعمار الغربي
لا من أصحاب السياسة الحزبية !

محمد جمال الدين الأفغاني

١٨٣٩ - ١٨٩٧

كأول مكان للاستعمار الغربي

جمال الدين الأفغاني، ... زعيم من زعماء الحركات الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يختلف بعض الاختلاف عن زعيمين آخرين سابقين عليه هما :

- محمد بن عبد الوهاب، ... في القرن الثامن عشر
 - و محمد بن علي السنوسي الكبير، ... في النصف الأول من القرن التاسع عشر.
- كلّ من هذين ... عاش في الصحراء، وإن ارتحل عنها فإلى داخل البلاد الإسلامية . و بعض هذه البلاد شديدة ببعث : في سيادة البدعة فيها ، واختلاف المسلمين إلى شيعة وأحزاب ، وفي ضعف الأفراد ، واستبداد الحكومات أو حكام الولايات ، والرضا من الحياة بـ الوسيلة والشفاعة ، والاكتفاء بالعودة عن السعي الجدي في طلب الرزق أو تنمية في أو المحافظة على كرامة الجماعة أو مجدها .
- كلّ من هذين ... لم ير في مجال نشاطه إلا العيوب ، الداخلية . فأخذ يكافحها باسم الإسلام ، وعلى أساس من الإسلام . والإسلام الذي رآه كلاهما أساساً للدهوة الإصلاحية ، هو إسلام الصدر الأول : في فهمه ، والتمسك بمبادئه ، وفي موقفهم في الحياة من أجله .

لم يعرف كل منهما نظم الغرب في حياة الأوربيين بعد نهضته .. لم يعرف كل منهما معرفة مباشرة حياة عملية أخرى ... مستقيمة نوعاً ما عن حياة المسلمين . ذلك الوقت ، تسير في مكان آخر وراء بقعة العالم الإسلامي ، ويسودها صالح الأمة لا صالح الحاكم ، ويسيطر عليها صالح الأفراد جميعاً لا صالح الراعي وحده .

* * *

أما جمال الدين ، ... فجانب وقوفه على عيوب الحياة الإسلامية ، رأى

رؤية مباشرة لونا إيجابياً من الحياة، خالياً من كثير من هذه العيوب والنقائص...
ارتحل أولاً في بلاد الهند، ومصر، والحجاز، وإيران، والعراق،
واستانبول — من بلاد الشرق. وارتحل ثانياً إلى لندن، وباريس، وميونخ
في ألمانيا، وبطرسبرج في روسيا — من بلاد الغرب.

ورحلته هنا وهناك، كشفت له: عن ضعف في جانب وقوة في جانب آخر،
واستكانة في جانب وتحفز في جانب آخر! وكشفت له عن أن هذا التحفز
من الجانب الآخر، إنما هو ليلتهم هذا الجانب المستكين وليدله. وليبدن
وضعه في التاريخ!

ومعرفته بالإسلام ثم وقوفه على المسيحية، أراه أن الإسلام في نفسه
أداة قوة ومنعة وعزّة وسطوة، بينما مسيحية الغربيين وسيلة للضعف
والاستكانة!!

ولذا يقول:

«... وبعد، فوضوح بحثنا الآن: الملة المسيحية والملة الإسلامية. وهو
بحث طويل الذيل، وإنما نأتي فيه على إجمال ينبئك عن تفصيل...»

• «إن الديانة المسيحية بُنيت على المساواة والمياسرة في كل شيء، وجاءت
برفع القصاص والطراح الملك والسلطة، ونبتذ الدنيا وبهرجها. ووعظت
بوجوب الخضوع لكل سلطان يحكم المتدينين بها، وترك أموال السلاطين
للسلاطين، والابتعاد عن المنازعات الشخصية والجنسية، بل والدينية! ومن
وصايا الإنجيل: من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر. ومن أخباره:
أن الملوك إنما ولايتهم على الأجساد وهي فانية، والولاية الحقيقية الباقية على
الأرواح هي لله وحده!»

• «الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب القلب والشوكة، والافتتاح والعزة،
ورفض كل قانون يخالف شريعته، ونبتذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب
الولاية على تنفيذ أحكامها. فالناظر في أصول هذه الديانة، ومن يقرأ سورة

من كتابها المنزل يحكم حكماً لا ريب فيه : بأن المعتدين بها لا بد أن يكونوا أول ملة حرية في العالم ، وأن يسبقوا جميع الملل إلى اختراع الآلات القاتلة ، وإتقان العلوم العسكرية ، والتبحر فيما يلزمها من الفنون : كالطبيعة والكيمياء وجر الاتقال والهندسة وغيرها ١ ومن تأمل في آية : د وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ، — أيقن أن من صيغ بهذا الدين فقد صيغ بحسب الغلبة ، وطلب كل وسيلة إلى ما يسهل له سبيلها ، والسعى إليها بقدر الطاقة البشرية ، فضلاً عن الاعتصام بالمنعة والامتناع من تغلب غيره عليه ١ ومن لاحظ أن الشرع الإسلامي حرّم المراهنة إلا في السباق والرمية ، انكشف له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتدريب عليها . . . (١) .

وتنتيجة هذا التنقل بين البلدان في نفس جمال الدين ، مع المفارقات التي رآها في حياة المسلمين وحياة الغربيين : هي أن تكون دعوته إلى التججيل بحياة إيجابية متكاملة داخل البلاد الإسلامية أقوى ، أو على الأقل تسير جنباً إلى جنب مع الدعوة إلى مكافحة العيوب الجزئية الداخلية ، وهي عيوب نشأت عن إهمال الإسلام بسبب ما تراكم عليه من غبار ١١

كان جمال الدين الأفغانى - لهذا الاتصال المباشر بالغربيين - يضع أمام سامعيه د مثلاً منظوراً ، من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون ، ولكن عن طريق التمسك بإسلامهم الذي أودع في كتاب الله ... وليس عن طريق ذاك للذي شوّهته العقول المفرضة وحرّفته الألسنة الملتوية ١١

بينما كان المثل الذي يفتشده محمد بن عبد الوهاب يعيش في تاريخ الماضي : وهو حال المسلمين الأول ، وهو كذلك د أمل مرغاية ، يقدم عليه التابعون للدعوة بدافع محض الاعتقاد والتصور المثالي ، أكثر من دافع الحقيقة المشاهدة ١١

وعلى هذا النحو كان موقف الفريقين : جمال الدين من جانب ومحمد ابن عبد الوهاب والسنوسى الكبير من جانب آخر ، فى الدعوة إلى مقاومة النفوذ الخارجى الاسلامى . . .

• محمد بن عبد الوهاب ، وعلى سبيل محمد بن على السنوسى الكبير : كلاهما يقف فى تشكيل المسلمين ضد النفوذ الخارجى عن طريق استعراض أوصاف الكفر والإيمان فى ذهن المسلم ، وما يجب على المسلم اتباعه فى شأن الولاية العامة قبل غير المسلم من الأحكام والولاية ، إذا قيس لهؤلاء أن يدبروا أمر المسلمين !

• ولكن جمال الدين الأفغانى كان — إلى جانب ذلك — ينتزع الأمثلة من تاريخ الشعوب ، ومن تاريخ الأمة الإسلامية نفسها ، كما ينتزع الشواهد المحترسة التى تقزع المسلمين من السياسة الاستعمارية فى البلاد الإسلامية (فى الهند ومصر على الخصوص) ... هذه الأمثلة التى كان ينتزعها من شواهد الحياة الإسلامية ومظاهرها فى وقته ، مع بيان مدى ألياس السلطات الأجنبية ودسائسها ، وهدفها الذى نهايته بسط النفوذ الأوروبى لصالح الجماعة الأوربية وحدها على رقعة العالم الإسلامى .

هذا الاحتكاك المباشر نفسه هو الذى أظهر حركة جمال الدين فى صورة حركة سياسية . . . وهو نفسه السبب فى أن يلقى جمال الدين بمركز الثقل فى نشاطه على الحرية السياسية ، فى الشرق الإسلامى ، للوطنين جميعاً : مسلمين ومسيحيين .

• بدأ فى نشاطه الحديث عن « الأمة » أكثر من الحديث عن المسلم . والحديث عما يجب أن يكون من صلة بين الحاكم والأمة من تبادل المشورة بينهما . لعل على نحو أن يكون أولها سيداً والطرف الآخر مسوداً ومستعبداً !!

• كما بدأ الحديث عن مقاومة الاستعمار الغربى فى صورة سافرة . . .

• بدأ ذلك كله ... أكثر من الحديث عن مقاومة البدع ، أو محاربة فرقة معينة من الفرق الإسلامية !

تلون نشاطه بهذا اللون السياسى العام ولكن عماد هذا النشاط وأساسه الذى يقوم عليه ومصدره الذى يجب أن يخرج منه : بقاء القرآن ، والقرآن وحده . يقول : « لا ألتبس بقولى هذا - فى الدعوة إلى الوحدة - أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكنى أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، وبوجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى ملك على ملكه يسمى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه » (١) .

* * *

إن حركة جمال الدين الأفغانى هى فى واقع الأمر امتداد للكفاح الإسلامى فى تاريخ الجماعة الإسلامية ، وليست حركة منعزلة عن غيرها . . . إن أساسها كأساس أية حركة كفاحية إسلامية ماضية ، وغايتها ذات الغاية لهذه الحركات جميعها .

- لقد ركّز الإسلام جهده فى أول أمره وفى جماعته الأولى : لنشر دعوته .
- ثم بعد ما انتشرت هذه الدعوة ، تحولت جهوده - فى آخر عصر الأمويين - لمكافحة « الزندقة » الشرقية التى هى من مخلفات العقائد السابقة فى الشرق ، والتى نقلت إلى الجماعة الإسلامية فى صورة أو فى أخرى . فنشأت مدرسة الاعتزال ، الكلامية ، ثم نشأت على أثرها مدارس أخرى تعارضها ، أو تحاول أن توفق بينها وبين اتجاه آخر فى الجماعة الإسلامية .

- وهنا ابتداء الإسلام يكافح من أجل بقاءه والحرس على سلامته ، وليس من أجل انتشار دعوته ، كما كان الحال فى الجماعة الأولى وعلى عهد الرعيل الأول .
- ثم انتقل نقل النشاط فى عصر العباسيين لمناقشة الفكر الإغريق أو مهاجمته ،

(١) مجموعة المروءة الوفى : ص ١٩٣

وهو دخیلٌ على الجماعة الإسلامية . وبذلك استمر الوضع السابق في الكفاح ، وهو الكفاح من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• ثم تحول هذا النشاط قبيل سقوط بغداد وبعد سقوطها على يد التتار ٦٥٦ هـ ، إلى مقاومة الاعتداء الخارجي المساح - وليس الاعتداء الفكري - مثلاً في غارة الصليبيين من جانب ، والتتار من جانب آخر . وفي الوقت نفسه اتجه جزء من هذا النشاط إلى مقاومة الضعف الداخلي الذي تمثل في أثر الباطنية ، وتعاليمها ، وفي مبالغة التصوف ، في تصور صلة الله بالإنسان على نحو حلولي ، كما يتضح عند ابن عربي والحلاج . وكان زعيم هذه المقاومة الخارجية والداخلية ابن تيمية ، في القرن الرابع عشر الميلادي وكان الكفاح الإسلامي كذلك من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• إلى أن جاءت الحركة الوهابية فوضعت ثقل الكفاح على مقاومة الضعف الداخلي ، وهو ضعف يستند إلى تعاليم الباطنية ، وانحراف فريق من المتصوفة . ومع ذلك لم تغفل هذه الحركة مقاومة الهجوم الخارجي الذي بدت طلائعه في ضعف الخلافة العثمانية ، تحت الضغط السياسي : الروسي القيصري المسيحي ، والإنجليزي ، والأوربي بوجه عام .

• حتى جاء جمال الدين الأفغاني فأعاد ميزان الكفاح مرة ثانية نحو مقاومة الاعتداء الخارجي ، وهو اعتداء ظهر في ثوب سياسي . فبدت لذلك حركة جمال الدين سياسية ، أكثر منها دينية ، مع أنها قامت على الإسلام ، واستندت إليه في خطواتها ، وفي تحديد غايتها .

وهكذا كان لموضوع الكفاح أثر في تلوين الكفاح نفسه

• على أيام المعصرة كان الكفاح الإسلامي كفاحاً دينياً ، أو دكلامياً ،

• وعلى أيام الفلسفة الغربية كان كفاحاً فكرياً ، أو فلسفياً

- وعلى أيام ابنه تيمية كان كفاحاً ضد الصليبيين أو التتار
 - وعلى أيام ابنه غير الوهاب كان كفاحاً ضد البدعة والخرافة
 - وعلى عهد جمال الدين الأفغانى كان كفاحاً سياسياً ضد الاستعمار الغربى
- وفى كل حركة من هذه الحركات . . . كان الدين أساساً أولياً ، وفى الوقت نفسه كان هدفاً أخيراً وغاية مطلوبة .

* * *

حركة « جمال الدين الأفغانى » فى مظهرها حركة سياسية ، وفى جوهرها حركة إسلامية

• يتحدث عن « وحدة المسلمين ، مرة ، وعن « حكومات إسلامية مستقلة يرتبط بعضها ببعض فى شبه اتحاد ، مرة أخرى . ومع ذلك فالشئ الذى لم يتغير عنده هو الدعوة إلى الأخذ بتعاليم الإسلام ، سواء فى قيام الحكومة الوحدة ، أو فى ارتباط الحكومات المختلفة .

• يتحدث عن الأخذ ما عند الغرب من حضارة ومدنية وعلم . . . ولكن على أساس أن يكون ذلك فى تلاؤم مع الإسلام ، أو لأن الإسلام يدعو إليه .

• ويتحدث عن مقاومة الاستعمار الغربى - وبالأخص عن مقاومة الاستعمار الإنجليزى ، ولكنه فى حديثه عن ذلك يتكى على الإسلام ، ويطلب تحقيق تعاليمه .

• ينقد سلطان الأستانة وشاه إيران وخديوى مصر ، لأن أى واحد من هؤلاء لا يرغب فى إعطاء الشعب حريته فى الرأى والقول والمشورة ، لا يرغب فى إعطاء الشعب دستوراً يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكومين . يأتى نقده لمصلحة الشعب ، فتبدو عليه مسحة العمل السياسى ولكن هذا النقد أسس

على الإسلام ، وعلى مبادئه التي تصون هذه المقدسات : حرية الشعب ، وسيادته ، ووضع الحاكم منه وضع المنفذ لمشيئته ، لاوضع السيد صاحب السيادة المطلقة عليه .

● يدعو إلى الترابط الوثيق بين المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية . وإلى عدم التمييز بين مسلم غير مسلم ، فتبدو دعوته هذه في مظهر « الشرقية ، أو « الوطنية ، — تبدو سياسية . ولذلك يميل بعض المؤرخون بحال الدين إلى أن يسمي حركته هذه بـ « الحركة الشرقية ، ... ولكن هو في دعوته هذه مسلم ، وعمله عمل إسلامي ، لأنه يستند إلى الإسلام في تاريخ الفتوح ، وفي تعاليمه في الصلة بين المسلم وغيره ، سواء في مكان واحد ، أو مكانين مختلفين .

● يدعو إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة ، ليؤلف بين سلطتين قويتين في رقعة العالم الإسلامي إذذاك : بين سلطة إيران وسلطة القسطنطينية ، بعد ذهاب دولة الهند الإسلامية ، فيبدو لذلك سياسياً ، أو وسيطاً في مجال السياسة . . . ولكنه هو يدعو بدعوة الإسلام في ذلك .

● يحارب المذهب الطبيعي - النعري - الذي اقشّر في الهند ١٨٧٩م ، والذي قال فيه : إنه سيفرق المسلمين هناك إلى طائفتين : طائفة القديم وطائفة الجديد ، طائفة أصحاب الطاعة والولاء للحاكم المستعمر والطائفة الأخرى المناوئة للمقاومة لنفوذ ولايته ، كما سيفرق بين مسلمي الهند من جانب والخلافة العثمانية من جانب آخر . فيظهر مرة أخرى في دعوته هذه بمظهر الرجل الذي يريد أن يحافظ على وحدة الإمبراطورية الإسلامية الجغرافية . . . ولكنه في هذا الرد يقاوم الاتحاد الديني بصفة عامة ، ويوضح ضرورة الدين للجمع الإنسان ، أي دين . ثم يذكر من أيا الإسلام ، التي تكفل للإنسان متعة في هذه الحياة أرفع بكثير من تلك المتعة -

التي يهيوها له اعتناق المذهب الطبيعي (المادى أو الدهرى) فهو في هذا مسلم ،
ورحمه عمل إسلامى كذلك (١) .

ويعيننا الآن بالذات مقاومته للفكر الإسلامى الذى قام لخدمة الاستعمار .

مقاومة جمال الدين لمرستعمار الغربى

وللفكر الإسلامى المعاونه :

• الرد على الدهريين فى الهند :

« جمال الدين ، يرى أسلوب الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية يتخذ صوراً
مختلفة للقضاء على الشخصية الإسلامية التى مصدرها القرآن ، والتى تجمع بين
المسلمين فى رباط واحد . وأخطر صورة يراها من بين الصور ، تلك الصورة
التي تسعى لإفساد عقيدة المسلم : إما بتشكيكه فيها ، أو بمحاولة صرفه عنها . وبذلك
عد المذهب الطبيعي - وهو ما سماه بمذهب الدهريين فى الهند - سلاحاً خطراً
ضد المسلمين : ضد قوتهم فى وحدتهم ، وضد مصدر هذه القوة : وهو الإسلام .
وخطورة هذا المذهب على الإسلام فى نظر جمال الدين - وإن كان تحدياً للدين
من حيث هو دين - أن الذين يدعون إليه فى الهند « لبسوا ثوب المسلم » ،
وقصدوا إلى إضعاف المسلم بالذات فى عقيدته — كما قتلنا عنه فيما مضى (٢) .

ومع أنه صريح فيما قتل عنه سابقاً بتحديد من سماهم جماعة الدهريين
فى الهند ، وبغايته من نشر هذا المذهب بين المسلمين ، ذكر فى موضع
آخر بأنه لا يقصد توجيه الرد إلى هذه الجماعة ، ولا إلى التشييع عليهم ،
ولما قصده إحقاق الحق فى ذاته فقط ... يقول (٣) :

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧١ : ٤٧٧

(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧٢ : ٤٧٧

(٣) فى كتابة الرد على الدهريين : ص ٢٨ - ٢٩

« ولا يظن ظان أنا نقصد من مقالنا هذا تشنيهاً بهؤلاء الطبيعيين في الهند... كلا ! إن هؤلاء لانصيب لهم من العلم ولا من الإنسانية ، فهم يبعدون من مواقع الخطاب ، ساقطون عن منزلة اللوم والاعتراض . . . وإنما غرضنا الأصلي إعلان الحق وإظهار الواقع ، »

ويتضمن ددّه على الدهريين ثلاثة أمور :

- بيان ضرورة الدين للمجتمع
- وبيان خيار انتشار المذهب الطبيعي على المجتمع
- ثم مزية الاسلام كمقيدة ودين على الأديان الأخرى .

الدين ضرورة للمجتمع :

يرى جمال الدين أن العقيدة الدينية - كمقيدة ، تكفل للمجتمع الانساني ثلاثة عناصر رئيسية :

- الحياء
- والأمانة
- والصدق

« ويفيض في شرح هذه العناصر ، وضرورتها للسلوك المستقيم في المجتمع ... مرة عن قيمتها في نفسها ، وأخرى عن بيان أن المذهب الطبيعي لا يجتمع معها ، فضلاً عن أن يكفلها ... وفي بيانه هذا ، يسلك فيه طريق « السبر والتقسيم » . يقول (١) :

« إن وهم الدهري لا يجتمع مع فضيلة الأمانة ، والصدق ، وشرف الهمة ،

(١) ملخصاً من صفحات ٧١ : ٨٠ من كتاب : « الرد على الدهريين »

وكال الرجولة . وذلك لأن الإنسان له شهوات لا تحدّ . . .

وإنّ الطبيعة لم تعدّد طريقاً معيناً لتحقيق هذه الشهوات ، فطريقها :

• إما بالسيف والقوة والقوة : وهذا يقضى إلى سفك الدماء والتخريب .

• وإما شرف النفس : وشرف النفس محدود بالعرف والمادة ، وليس

له مقياس عام .

• وإما الحكومة : وهى لاتعرف إلا الاعتداءات الواضحة ، أما المفاسد

المموهة فلا تعرفها . . . حتى أن رجالها قد يكونون أيضاً من المفسدين .

• وإما الاعتقاد بمدير الكون وبأنه مالك الجزاء فى الحياة الأبدية ،

وذلك هو المتعين . . .

ويعقب بعد ذلك بقوله :

د فتيبن بما قرّنا أن الدين — وإن انحطت درجته بين الأديان وهى أساسه

فهو أفضل من طريق الدهريين ، وأحسن بالمدنية ونظام الجماعة الإنسانية ،

وأجمل أثراً فى عقد وروابط المعاملات ، بل فى كل شأن يفيد المجتمع الإنسانى

وكل ترقى بشرى إلى أية درجة من درجات السعادة فى هذه الحياة الأولى . فلم

تبق ريبة فى أن الدين هو السبب الفردى لسعادة الإنسان . فلو قام الدين على

قواعد الأمر الإلهى الحق ، ولم يخالفه أباطيل من يزعمونه ، ولا يعرفونه ،

أن يكون سبباً فى السعادة التامة والنعم الكامل ،^(١)

أضرار المذهب الطبيعى على المجتمع :

أما أضرار المذهب الطبيعى المادى على المجتمع ، فحال الدين الأفغاني يوضحها

بذكر أمثلة من تاريخ الجماعات المختلفة ، التى سيطر عليها هذا المذهب

(١) الردى : ص ٨٢ - ٨٢

في فترة من تاريخ حياتها قديماً وحديثاً . ويرى أن المذهب الطبيعي قد برز في صور متعددة على هذا النحو :

- مذهب (أبيقور) : في الشعب الإغريق ^(١)
- مذهب (مزدك) : في الشعب الفارسي ^(٢)
- مذهب (الباطنية) : في الجماعة الإسلامية ^(٣)
- مذهب (فولثير ، وروسو) : في الشعب الفرنسي ^(٤)
- مذهب (العصر الجديد) : في تركيا ^(٥)
- مذاهب (الاشتراكية ، القومية ، الاجتماعية) في أوروبا ، وبخاصة في الشعب الروسي ^(٦)
- مذهب (المودمان) : في أمريكا ^(٧) .

ويقول جمال الدين شارحاً لذلك :

« إن حياة الشعب الإغريق فسدت بإباحية المذهب (الأبيقوري) ، وكذلك فسدت الحياة في الشعب الفارسي عندما تأثرت (بمزدك) .

« والمسلمون عندما دخلت عليهم الباطنية ^(٨) يذهبهم في القرن الرابع الهجري

(١) الرد على الدهريين . ص ٥٠ : ٥٤ (٢) الرد على الدهريين : ص ٥٢ : ٥٧

(٣) الرد على الدهريين : ص ٥٨ : ٦٣ (٤) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥

(٥) الرد على الدهريين : ص ٦٦ (٦) الرد على الدهريين : ص ٦٧ - ٦٨

ويلاحظ أن جمال الدين في ترجمة المصطلحات : كان يطلق « الاشتراكية » على الشيوعية

Communism ، « الاجتماعية » على الاشتراكية Socialism

(٧) الرد على الدهريين : ص ٦٩

(٨) وقد تعرف بطائفة « النصيرية » - نسبة إلى « محمد بن نصير » ، كان من أتباع الإمام الشيعي الحادي عشر : الحسن العسكري ، ثم انفصل عنه وادعى الألوهية ، وتسمى الطائفة أيضاً « العلوية » . ومقرها اليوم في سوريا في جبال اللاذقية ، ويبلغ عدد أفرادها ٣٥٦ ألفاً . وسميت بالباطنية لأنها تستبطن التثليث : الأول « روح الله » وهي - على ، والثاني المظهر الخارجي لروح الله - وهو « محمد » ، والثالث ناشر الشريعة - وهو سلمان الفارسي .

بمصر ، أفسدت حياتهم ، ١١ وهو يرى أن ضعف المسلمين ابتداء حقيقة منذ ظهور « الباطنية » ، والعقائد الطبيعية — أو الدهرية . وليست الحروب الصليبية هي بداية هذا الضعف وأمارته ، بل كانت إحدى نتائج هذا الضعف . وهذه العقائد هي إذن التي مهدت لهذه الحروب الصليبية ، وكذا الحرب التتار (١) .

وينسب إلى الباطنية أنهم يقولون : « إن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات ... ولو كان موجوداً لأشبه الموجودات ، ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات ، فهو لا موجودٌ ولا معدومٌ » (٢) ١١

ثم يقول : « والفرنسيون حتى القرن الثامن عشر كانت لهم أخلاق فاضلة : قوامها الترابط وعدم الانحلال ، حتى ظهر فولتير وروسو ، وسخرا من الدين والإله ، فبدأ التحلل على أشده . وآراؤهما هي التي أضمرت نار الثورة الفرنسية ، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها ، فاختلفت بها المشارب وتتابع المذاهب . وقام على مذهب فولتير وروسو مذهب الـ « كومن » ، Common (الاشتراكية) . ولو تدارك الأمر أرباب العقائد النافعة لنسفت الاشتراكية على أديم فرنسا (٣) ١١

وما صنعه نابليون الأول في إعادة المسيحية ، لم يجد كثيراً ... كما لم يجد انتصار صلاح الدين الأيوبي على الصليبيين في إعادة الإسلام إلى مجده الأول في الجماعة الإسلامية الأولى !

والأمة العثمانية إنما رقت حالها في الأزمنة الأخيرة بما دب في نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس الدهريين ١١ فإن القواد الذين اجترحوا لائم الخيانة

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٧ (٢) الرد على الدهريين : ص ٩٩
(٣) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥ - وواضح هنا أيضاً أن جمال الدين يترجم « الشيوعية » بالاشتراكية ، ولعل هذه المذاهب ومصطلحاتها لم تكن قد تحددت بدقة في الفكر المنفرد في ذلك الزمن المبكر.

في الحرب الأخيرة بيناوين روسيا — الحرب الروسية التركية، ١٨٧٧-١٨٧٨م في البلقان — لوححة الأتراك كمسلمين عن شبه جزيرة البلقان وبلاد اليونان ، كانوا يذهبون مذهب الطبيعيين ، وبذلك كانوا يعدون أنفسهم من أبناء الأفكار الجديدة (أبناء العصر) ١١ وربما كانت هذه الأفكار غاية «جمعية الإصلاح والترقي» التي نشأت بعد بعد ذلك ، ولذلك خان أولئك الأسراء ملتزمهم ، مع ما كان لهم من الرتب الجليلة ، ورضوا بالدنية ، واستنابوا إلى الخسة . ونسفوا بيت الشرف العثماني ، وجلبوا المذلة على شعوبهم بمرض من الحطام قليل ، ١١(١)

«والسوشيا ليست (الاجتماعيون)» ، والنيلست (٢) (العدميون) ، والكوميونست (الاشتراكيون) ، غايتهم جميعاً رفع الامتيازات الإنسانية كافة ، وإباحة الكل للكل ، وإشراك الكل في الكل . . . وجميعهم على اتفاق في أن جميع المشتبهات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة (والإعلاء بالتمتع بها سواء) ، والدين والملك عقبتان عظيمتان ، وسد ان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة (الإباحة والاشتراك) . . . فإن من الواجب على طلاب الحق الطبيعي أن ينقضوا هذين الأساسين ، ويبيدوا الملوك ورؤساء الأديان . ثم يعمدوا إلى الملاك وأهل السعة في الرزق ، فإن دانوا لشرع الطبيعة فخرجوا عن الاختصاص قتلًا ، وإلا أخذ بأعناقهم قتلًا ، حتى يعتبر بهم من يكون من أمثالهم ، فلا يلوون ردوسهم كبراً على الشريعة المقدسة — شريعة الطبيعة (٣) ١١

«وكرثت أحزابهم ، ونمت شيعتهم في أقطار الممالك الأوروبية ، خصوصاً بمملكة روسيا . لاجرم أن هذه الطوائف إذا استفحل أمرها وقوى ساعدها على المجاهرة

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٦

(٢) Nihilist نسبة إلى Nihilism : حركة قامت في روسيا سنة ١٨٦٠ : ١٨٧١م تدعو إلى الانقلاب بآثارة القتل والاختيال . ويلاحظ هنا أيضاً أن جمال الدين يترجم الاشتراكية بالاجتماعية «السوشيا ليست : الاجتماعيون» ، والشيعوية بالاشتر. كيه «الكوميونست العدميون» (٣) الرد على الدهريين . ٦٧ - ٦٨

بأعمالها ، قد تكون سبباً في اقراض النوع البشرى كما تقدم ذكره ، (١) ١١

الريسه الاسمرى :

ثم يتحدث عن الدين الإسلامى فيقول :

« إنه في مقدمة الأديان من حيث حاجة البشرية إليه ، لأن له مزايا ليست متوافرة في دين آخر

• « أولاً : صف العقول بصقال « التوحيد ، وتطهيرها من لوث الأوهام . وذلك يحول دزن اعتقاد أن كائنا من الكائنات له تأثير نفع أو ضرر ، كما يحول دون اعتقاد أن الله يظهر بلباس البشر أو حيوان آخر ، أو أن تلك الذات المقدسة نالت شديد الألم لمصلحة أحد من الخلق ... كما توجد تلك الأوهام : في ديانات براهما في الهند ، وبوذا في الصين ، وزرادشت في بقايا الفارسيين (٢) .

• « ثانياً : بحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف ، وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال العقلى والنفسى لاغير فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة . وقد لا نجد من الأديان ما يجمع أطراف هذه القاعدة : فالبرهمية قسمت الناس إلى طبقات ، واليهودية فضلت شعب إسرائيل على بقية الشعوب .

• « ثالثاً : جعل العقيدة قائمة على الإقناع ، لا على التقليد وانباع ما كان عليه الآباء . والدين الإسلامى كلما خاطب خاطب العقل ، ويكاد يكون منفرداً بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوييخ المتبعين للظنون :

• « رابعاً : نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم ، وأقام المؤدب الأمر بالمعروف والناهى عن المنكر : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأسرون بالمعروف

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٨

(٢) الرد على الدهريين : ٨٥

وينهون عن المنكر ، ، « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ،
ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ، » (١) .

« فإن قال قائل : إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت ، فما بال المسلمين
على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزون ؟ ؟

جوابه : أن المسلمين كانوا كما كانوا ، وبلغوا بدينهم ما بلغوا ، والعالم
يشهد . وأكتفى الآن من القول بهذا النص الشريف : (إن الله لا يغير ما بقوم
حتى يغيروا ما بأنفسهم) ، (٢) ١١

• محاربة الاستعمار البريطاني :

أما الشق الثاني في مقاومة الاستعمار الغربي في كفاح « جمال الدين » ، فيوجهه
إلى الاستعمار البريطاني بخصوصه ولعل ذلك كان نتيجة احتكاكه المباشر
به في مصر والهند .

• ففي مصر : في المدة الواقعة بين مارس سنة ١٨٧١ و ٢٤ أغسطس سنة ١٨٧٩ م ،
عاصر جمال الدين بعثة Dave سنة ١٨٧٥ التي وفدت إلى مصر لفحص مالياتها ، وإنشاء
مصلحة للرقابة المالية يخضع الخديوى لمباشرتها - وهي تلك الرقابة التي تمثلت في
« صندوق الدين » الذي أنشئ في سنة ١٨٧٦ م . كما قامت بإنشاء نظام الرقابة الثنائية
لمراقبة مصروفات الحكومة من اثنين : أحدهما إنجليزي والآخر فرنسي ، وإنشاء
لجنة مختلطة لإدارة السكك الحديدية وميناء الاسكندرية . ثم تطورت
الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا - المنحدر من أصل
أرمني ، يدخلها وزير إنجليزي لوزارة المالية وآخر فرنسي لوزارة الأشغال .

(١) الرد على الدهريين : ص ٩٣

(٢) الرد على الدهريين : ص ٩٣

نعم كان الاحتلال البريطاني الرسمي في سنة ١٨٨٢ م ، أى بعد ما أبعد جمال الدين عن مصر في سنة ١٨٧٩ م ، ولكن إذا عرف أن إبعاده عن مصر قبل الاحتلال البريطاني بثلاث سنوات كان بمشورة القنصل الإنجليزي (المستر فيفان) على الحديوى توفيق — إذا عرف هذا ربما يتضح مقدار النفوذ الأوربي ، الممثل في النفوذ البريطاني بمصر ، على عهد إقامة جمال الدين بالقاهرة ، والتهمة التى وجهت إلى جمال الدين لإبعاده عن مصر ، كانت هى : أنه يرأس « جمعية من الشبان ذوى الطيش تجتمع على فساد الدين والدنيا » ١١

● أما احتكاك جمال الدين المباشر بالسلطة البريطانية في الهرم : فيتضح من .
زياراته الثلاث لهذه البلاد . . .

وقبل هذا وذاك ، كان احتكاكه بهذه السلطة على عهد تنازع الأسرة المالكة في أفغانستان على الحكم والملك ، بتشجيع الدسائس الإنجليزية . وقد اضطر هو إلى الرحيل من أفغانستان إلى الهند تحت ضغط هذه الدسائس

— ففي المقال الاقتتاحي ، لأول عدد من جريدة « العروة الوثقى » ، يصور جمال الدين حادث الاحتلال البريطاني لمصر على أنه كارثة على العالم الإسلامى . وفد أماب بالمسلمين ، يباعث من دينهم ، أن يتسكاثفوا لدفع بلاء هذا الاحتلال . . . يقول (١) :

« . . . إن الخطر الذى ألم بمصر نفرت له أحشاء المسلمين ، وانسلكت به قلوبهم ، ولا تزال آلامه تستفزم مادام الجرح قاراً . وما هذا بغريب على المسلمين ، فإن رابطتهم المليية أقوى من رابطه الجنس واللغة . ومادام القرآن يتلى بينهم ، وفي آياته ما لا يذهب على أفهام قارئة ، فلن يستطيع الدهر أن يذلهم . .

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٢٨ — ٢٩

إن الفجیعة فی مصر حرّكت أشجاناً كانت كامنة ، وجدّدت أحراناً لم تكن فی الحسبان ، وسرى الألم فی أرواح المسلمين سريان الاعتقاد فی مداركهم ، وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا نأمن أن یصیر التنفس زفيراً ، بل نفيراً عاماً ، تكون صاخة تمزّق من أصمّه الطامع ، ١١

ويقول فی موضع آخر : (١)

« نرى أهل هذا الدين — الإسلام — فی هذه الأيام ، بعضهم فی غفلة عما یلم بالبعض الآخر ، ولا یألمون لما یألم له بعضهم »

« فـأهل بلوخیستان كانوا یرون حرکات الإنجلیز فی أفغانستان علی مواقع أنظارهم ، ولا یجیش لهم جأش ، ولم تكن لهم نعة علی إخوانهم ! »

« والأفغانیون كانوا یشهدون تدخّل الإنجلیز فی بلاد فارس ، ولا یضجّرون ولا یتملّون ١١ »

« ولان جنود الإنجلیز تضرب فی الأراضی المصریة ذهاباً وإياباً ، تقتل وتفتك ، ولا نرى نجدة فی نفوس إخوانهم المشرفین علی مجاری دماثهم ، بل السامعین لخبرها من « حلاقیهم » الذین احرّت أحداقهم من مشاهدتها بین أیدیهم وأرجلهم ، وعن أیمانهم وشمالهم ١١١ أما وقد مضى الزمن السكافی لظهور غدرهم وسوء نیتهم ، فلا یوجد من الأهالی المصریین من یبیل إلیهم ، بل لا یوجد إلا من ینفضهم ، ویودّ لو یعمل عملاً لهلاكهم . ولكن الهم هو الذی یجسم الخفاة ویكبج العریة (٢) ١١ »

« فبأیها المصریون : هذه دیاركم وأعراضكم وعقائد دینكم ، وأخلافكم وشریعتكم ، قبض العدو علی زمام التصرف فیها غيلة واختلاساً . . . فقد رأيتم أنه

(١) مجموعة العروة الوثقی : ٧٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٦

أفسد شئونكم ، وأقلق راحتكم . . . ووهب من بلادكم لأعدائكم ، وأضرّ
بمنافعكم العامة ، وقسد إلى التدخل فيما يختص بأموركم ، كالأوقاف . . . (١) !
واستمر جمال الدين — بهذا الأسلوب — يوقظ المسلمين بوحى من
دينهم ، كي يتعاونوا على مقاومة من يذلهم ويستعبدهم ، ويكرر الأسلوب فى عدة
مقالات وفى عدة مناسبات . . .

ومن بين المقالات التى كتبها فى مجلة « العروة الوثقى » سبع عشر مقالة - من
بين مجموعها وهو خمس وعشرون ، هى شروح للآيات القرآنية الآتية :
— « ربنا عليك توكلنا ، وإليك أنبنا ، وإليك المصير ،
— « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا ،
— « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد ،
— « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ،
— « وذكر ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين ،
— « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء ،
— « وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا ،
— « إنه لا يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون ،
— « يأبى الدين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ، لا يألونكم خبالا ،
ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم ، وما تخفى صدورهم أكبر ،
— « وما ظلمهم الله ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ،
— « ألم . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ،
— « أفلم يسيرا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون
بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ،

(١) المصدر السابق ص : ٢٤٩

— « وزيد أن نحن على الذين استضعفوا في الأرض ، ونجعلهم أئمة ،
ونجعلهم الراضين ،

— « ولانكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك
لهم عذاب عظيم ،

— « إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ،

— « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمته أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ،

— « أينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم في بروج مشيدة ، . . .

أما بقية مقالات هذه المجلة : وهى مقالاته السياسية ضد الاستعمار الغربى .
فقد قامت على شروح لبعض الأحاديث الصحيحة .

وهذا يتضح فى غير لبس : كيف أقام جمال الدين كفاحه السياسى على أسس
إسلامية ، لا خلاف فيها .

أما بخصوص الاستعمار البريطانى فى الهند فإن السيد جمال الدين ، فوق أنه ردّ
على الاتجاه الطبيعى ، أو الانجاء العلى القدى الذى حاول به السيد أحمد خان
أن يجعل الولاء للسلطة البريطانية مشتقا من تعاليم الإسلام ، وينشئ جيلا
من شباب الهند يعاون الاستعمار باسم التقدمية فى الإسلام - فوق أنه ردّ على هذا
المذهب ، فإنه نقر من زعيم هذا المذهب بالكشف عن صلته بالبريطانيين فى الهند
وبيان رزايا الاستعمار فى جانب العقيدة والوطنية والاقتصاد والاجتماع .

وهكذا لم يفتأ يصوّر الإنجليز فى صورة المنتهك للحرمة والغاصب
والمستعبد ، كما لم يفتأ يوجه نظر المسلمين إلى أن دينهم يحتم عليهم إجلالهم عن
ديارهم . . . يقول : (١)

(١) ص ١٣٣ من المصدر السابق

«... مع أن دينهم — دين المسلمين — يرسم عنهم ان لا يدينوا لسلطة من يحالفهم ، بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبي عنهم وكشفها عن ديارهم ، بل منازعة كل ذى شوكة في شوكة ! هل نسوا وعد الله بأن يرثوا الأرض وهم العباد الصالحون ؟؟ هل غفلوا عن تكفل الله لهم بإظهار شأنهم على سائر الشعوب ولو كره المجرمون ؟؟ هل سهوا عن أن الله اشترى منهم لإعلاء كلمته أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ؟؟ لا لا ، إن العقائد الإسلامية مالهكة لقلوب المسلمين ، حاكمة في إرادتهم ، وسواء في العقائد الدينية والفضائل الشرعية عامتهم وخاصتهم ، !

وهذا نرى أن ولاية الأجنبي على المسلمين كانت محور الخصومة في الفكر الإسلامي في ظل الاستعمار الغربي ، بين محاول لقبولها وبين رافض إياها . كما نرى أن محاولة قبولها توصف بالتقدمية أو التسامح في العقيدة ، بينما يوصف الجانب الآخر بالرجعية والتزمت !

* * *

هذا ما كان من كفاح السيد جمال الدين للاستعمار الغربي كسلم ناقد ، أو كداعية سياسية ، التزم في دعوته السياسية مبادئ القرآن والسنة الصحيحة . أما منهجه الذي اقترحه ليجعل من المسلمين قوة متماسكة ، سائرة في الحياة ، حريصة على أن تكون سيادة نفسها ، فيتلخص في هذه الجملة :

«... أرجو أن يكون سلطان جميعهم — جميع المسلمين — القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، !

يقول شارحاً ذلك : (١)

« أما المسلمون ، فبعد أن نالوا في نشأة دينهم ما نالوا ، وأخذوا من كل كمال

(١) المصدر السابق: ص ٧٠ - ٧١

حرب خطا، وضربوا في كل غار عسكري بسهم ، بل تقدموا سائر الملل في فنون المقارعة وعلوم الزال والمكافئة ، ظهر فيهم :

• أقوام بلباس الدين . . . أبدعوا فيه ، وخلطوا بأصوله ما ليس منها ، فانتشرت قواعد الجبر وضربت في الأذهان حتى احترقها ، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال !

• هذا إلى ما أدخله الزنادقة .. فيما بين القرن الثالث والرابع الهجري !

• وما أحدثه السوفسطائيون الذين أنكروا مظاهر الوجود ، وعدوها خيالات تبدو للنظر ولا تثبت الحقائق !

• وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث . . . ينسجونها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، ويثبتونها في الكتب وفيها السم القاتل لروح الغيرة ، وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً في الهمم وقوداً في العزائم !

د وتحقيق أهل الحق ، وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامة ، إخصواً بعد حصول النقص في التعليم ، والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الحق ، ومبانيه الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه . فلم تسكن دراسة الدين على طريقها القويم إلا منحصرة في دوائر مخصوصة وبين فئة ضئيلة !

د ولعل هذا — يقول الأفغانى — هو العلة في وقوفهم ، بل الموجب لتقمقرهم ، وهو الذى نعانى من عنائه اليوم ما نسأل الله السلامة منه !!! وما دام القرآن يتلى بين المسلمين ، وهو كتابهم المنزل وإمامهم الحق وهو القائم عليهم ، يأمرهم بحجة حوزتهم والدفاع عن ولايتهم ، ومغالبة المعتدين ، وطلب المنفعة من كل سبيل ، لا يقن لها وجهاً ولا يخصص لها طريقاً — فإننا لا نرتاب في عودتهم إلى مثل نشأتهم ، ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان ما سلب منهم ، فتقدمون على من سواهم

في فنون الملاحة والمنازلة والمصاولة ، حفظاً لحقوقهم ، وضناً بأنفسهم عن
الذل ، وملتهم عن الضياع ، وإلى الله تصير الأمور ، ١١

ويقول :

« هل تعجب أيها القارىء من قولي : إن الأصول الدينية الحقبة المبرأة
عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وإتلاف الشمل وتفضيل
الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع المعارف ،
وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية ، (١) »

« إن القرآن حي لا يموت ، ومن أصابه نصيب من حده فهو محمود ،
ومن أصيب من مقتله فهو مغموت ! كتاب الله لم يُنسخ ، فارجعوا إليه ،
وحكموه في أحوالكم وطبائعكم ، وما الله بغافل عما تعملون ، (٢) »

« وفي الظن ، أن العلماء لو قاموا بهذه الفريضة - فريضة الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر - زمناً قليلاً ، ووعظوا الكافة بتبيين معاني القرآن الشريف
ولحياتها في نفوس المؤمنين ، رأينا لذلك أثراً في هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر ،
وشهدنا لها يوماً يسترجع فيه مجدهما في هذه الدنيا ، وهو مجد الله الأكبر ، (٣) »

« إن حركتنا الدينية (بالدعوة إلى القرآن) كناية عن الاهتمام بقلع مارسخ
في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص
الشرعية على غير وجهها ، مثل : حملهم نصوص « القضاء » و « القدر » على
معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل ١١

(١) المصدر السابق : ص ٥٨ - ٥٩

(٢) المصدر السابق : ١٤٠

(٣) المصدر السابق : ص ٢٤٤

« ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان ،
أو قرب انتهائه ، فهماً يُبْطِطُ مهمهم عن السعي وراء الإصلاح والنجاح . ١٠
لأعهد للسلف الصالح به ١

« فلا بد إذن من بحث القرآن ، وبحث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور ،
وشرحها على وجهها الثابت ، من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى ١
« ولا بد من تهذيب علومنا ، وتلقيح مكتبتنا ، ووضع مصنفات فيها
قريبة سهلة الفهم ، فنستعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول
إلى الرقي والنجاح (٢) ، ١١

ويستطرد الشيخ المغربي — أحد أبناء مدرسة الأفغانى — فى شأن الرجوع
إلى القرآن وتحديد مفهومه ، نقلاً عن الحديث الشفوى بينه وبين أستاذه فى
تركيا ... فيذكر :

« القرآن وحده هو سبب الهداية ، والعمدة فى الدعاية . وما تراكم عليه ،
وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم ، فينبغى أن لا نعول
عليه كوحى ، وإنما نستأنس به كراى ... ولا نحمله على أكفنا مع القرآن فى
الدعوة إليه ، وإرشاد الأمم إلى تعاليمه وتفسيره وإضاعة الوقت .
فى عرضه ، (٢) ١١

بهذا يكون هناك فى تاريخ الجماعة الإسلامية ، وفيما أثر عنها فيما يتصل
بإسلامها ، نوطان من المصادر :

• مصدر مؤكد : هو القرآن ، وما فى منزلته من السنة المتواترة .

(١) عدد ١٨ من سلسلة اقرأ : ص ٩٩ - ١٠٠

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

« فالتواتر ، والإجماع ، وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم ، هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن ، والدعوة إلى القرآن وحده ، (١) .
، ومصدر غير مؤكد : يصح أن يستأنس به ، ولكن يجب أن لا يؤخذ به ، وهو ما تجمع حول القرآن من آراء المسلمين ، وشروحهم للإسلام .

وعلى هذا النحو يكون تحديد الرجوع إلى المصادر الأولى للإسلام ، وفي الوقت نفسه يكون قويم المدارس الإسلامية المختلفة عند جمال الدين عاتللا وجد عند ابن تيمية ، وابن عبد الوهاب بعده ، ومحمد بن علي السنوسي الكبير أخيراً .

ولكن الإجماع الذي حدّده الشيخ المغربي — نقلاً عن حديث الشيخ جمال الدين — ربما يختلف عن ذلك الذي ينسب إلى جمال الدين في مجلة « العروة الوثقى » (٢) ونصه :

« وقد بلغت مكانة الاتفاق في الشريعة الإسلامية أسمى درجة في الرأية الدينية ، حتى جعل لإجماع الأمة اتفاقاً على أمر من الأمور ككشفاً عن حكم الله وما في علمه ، وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين ، وعد جحوده مروفاً من الدين ، وانسلاخاً عن الإيمان ،

فهذا النص في « العروة الوثقى » يفيد أن « الإجماع » :

• أولاً : هو إجماع الأمة .

• وثانياً : أن حجسته هي في كل وقت ، وليست ناصرة على وقت معين ، وجيل معين من المسلمين .

بينما الذي يفهمه تحديد الشيخ المغربي — نقلاً عن حديث جمال الدين

(١) المصدر السابق : ص ٦٠

(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ١٤٥ - ١٤٦

في إجابته عن أسئلة وجهها إليه : أن الإجماع هو إجماع الصحابة (رضوان الله عليهم) على عمل أو أمر وقع في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ... وهو بهذا التحديد له حجته في الجماعة الإسلامية كلها ، وله منزلة تقرب من منزلة القرآن .

ونص الشيخ عبد القادر المغربي في هذا ، كما يلي :
« وكذا إجماع المسلمين في الصدر الأول ، على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن : هو ما يتمشى مع القرآن ... ولا سيما أعمال النبي في حياته : هي تفسير للقرآن ، وعمل بالقرآن ، ^(١) .

والفرق بين الثقلين في معنى الإجماع : أن أى إجماع بعد إجماع الصحابة ، وقع في عهد لاحق لعهد الصحابة ، له حجته في نقل « العروة الوثقى » ، وليست له حجة في نقل « الشيخ المغربي » !

هل نقل « الشيخ المغربي » يعتبر تخصيصاً للعموم في معنى الإجماع الذى ورد في « العروة الوثقى » ؟ ؟

ربما ... ولكن الذى يفهم مزروح مقال « العروة الوثقى » ، أن جمال الدين قصد هذا العموم ، لأنه في سبيل بيان قيمة التسكتل والوحدة والاتفاق .. وهنا يبدو جمال الدين زعيماً شعبياً ، أكثر منه مفكراً مجتهداً !

* * *

بهذا ، شرح السيد جمال الدين رأيه في الرجوع إلى القرآن وإلى تعاليمه الصافية . بعد أن آلت شروحه السابقة وتخريجها المتنوع إلى مذاهب ، وآل أمر هذه المذاهب إلى تفريق الأمة إلى طوائف ، وآل أمر الطوائف إلى العصية والتنابد.

(١) سلسلة اقرأ : عدد ٦٨ ، ص ٦١

في الخصومة ، وصار ذلك كله بالآمة إلى الضعف ، ثم إلى الانهيار .

يقول في بعض كتاباته ، متعجباً من أمر الفارقة بين المسلمين ، مع وحدة المصدر في التوجيه ، وعدم الاختلاف في المصالح العامة :

« أى فرق بين الأفغانين وإخوانهم الإيرانيين ؟ كل يؤمن بالله وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ... فعلى الأفغانين أن يرفعوا أبصارهم ويستقبلوا حظههم بفكر سديد وعقل رشيد ، ويتقدموا للاتفاق مع إخوانهم الإيرانيين ، فليس بينهم وبينهم ما يصح عليه الاختلاف في المصالح العمومية ... فالجميع من أصل واحد ، وتجمعهم رابطة واحدة وهي أشرف الروابط : رابطة الدين الإسلامي ، (١) »

يريد إضعاف الفوارق بين المسلمين ، لتقوى سيادة المسلمين على أنفسهم وأمام غيرهم !! وإذا اهتم جمال الدين بالإسلام كله بوجه عام في كفاحه ضد الاستعمار الغربي ، فإنه يهتم على وجه الخصوص بذلك الجانب من الإسلام الذي يدعو المسلمين إلى العزة والمحافظة على استقلالهم في شخصيتهم بعدم انصهارهم في غيرهم ، فضلاً عن الخضوع والاستسلام للأجنبي المتحامل عليهم !

بيد أن جمال الدين لم يحاول تلك المحاولة التي حاولها فيما بعد محمد إقبال ، في الهند والشيخ « محمد عبده » في مصر ، من شرح المنهج الذي يحول دون الاستمرار في ضعف الآمة الإسلامية ، والذي يخلق نشأاً آخر يشعر بالآخرة الصادقة بين المسلمين جميعاً ، كما يشعر بقوة الإسلام في توجيهه نحو حياة أفضل ، ونحو مجتمع متماسك البناء ! وهذا المنهج قد عرف عند إقبال بـ « إعادة تجديد مفاهيم الفكر الديني في الإسلام » ، كما عرف عند الشيخ عبده بمنهج « التربية الإسلامية » أو التربية القومية .

(١) مجموعة الرواة الوثقى : ص ٩٤

جمال الدين الأفغانى وابنه نجيمة :

قام جمال الدين إذن بحركته فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، كرد فعل للاستعمار الغربى ، وخاصة فى مصر . وقد بدت الرغبة فى استثمار مصر واضحة منذ مشروع قناة السويس ، ثم اشتدت هذه الرغبة فى وضوحها منذ الاحتفال بافتتاحها على عهد الخديوى إسماعيل ، حتى كشف عنها القناع تماما منذ الاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢ م .

وفى سبيل مواجهه هذا الاستثمار ، طالب جمال الدين بمقاومته ... ولأجل هذه المقاومه عمل على إيقاظ روح التضامن الإسلامى ، عن طريق : طلب التمسك بالقرآن ، وإلغاء العصية المذهبية ، وطرح التقليد الحزبى ، وإعمال الاجتهاد فى فهم القرآن ، والملاءمة بين مبادئه وظروف الحياة التى يعيش فيها المسلمون ، وطرح الخرافات والبدع ، التى غيرت من جوهر الإسلام ، والتى جمعتها وسيلة سلبية فى الحياة ، بدلا من كونه حقيقة واضحة ، وقوة إيجابية فى السيطرة على الحياة وتوجيهها ١١ لقد أراد جمال الدين فى كفاحه الاستثمار الغربى أن ينقل المسلمين من حال الضعف إلى حال القوة ، كي يستطيعوا مواجهة الاعتداء الغربى فى إعداداته المنظم وعدته القوية ١١

• وحال الضعف التى كان عليها المسلمون إذ ذاك ، تتمثل فى : تفرق الكلمة — فى تعصب — بسبب كثرة المذاهب وتباينها ، والتقليد — فى تبعية لا تخضع لتروء أو فهم — لآراء أرباب الفرق ، والانحراف عن الإسلام بالاعتقاد فى البدع والخرافات ، ككرامات الأولياء ، وقدرتهم على الشفاعة والوساطة . . . هذا إلى سلبية واضحة فى الحياة باتباع التصوف المنحرف ، وتحكم عقيدة الجبر والتسليم فى التوجيه ١١

• أما حال القوة : فهى فى طرح ذلك كله ... والتمسك بالقرآن كأساس

موحد بين المسلمين ، وإيجابية في الحياة بمباشرة الاجتهاد على الوضع الذي
كان عليه السلف .

حال الضعف التي وصفها جمال الدين للمسلمين في وقته ، هي حال الضعف
التي كان عليها المسلمين في وقت ابن تيمية ،

ووسيلة القوة والتكثف التي حددها ابن تيمية من قبل ، هي الوسيلة
التي تمسك بها جمال الدين ، وأصر على سلوكها

وليس هناك اختلاف بين الاثنين ، سوى أن : ابن تيمية برهن كعالم
إسلامي مطلع ، واستخدم الدليل الديني والمنطقي في تدعيم رأيه ، وكتب
وراسل وألف أما جمال الدين فاتخذ أسلوب « الإثارة » وإيقاظ
الوعي ، فتحدث وخطب ، واتصل برعماء المسلمين وقادتهم اتصالاً شخصياً
مباشراً ، مستحثاً همهم ، ودافعاً إياهم إلى مقاومة الاعتداء الغربي ، في أية
صورة من صور المقاومة ، لأنه اعتداء مذل مخرب !!!

• ابن تيمية : كان مضطراً أن يؤلف ، وأن يحاجّ بالدليل النظري والمنطقي
أو النقل لأن خصومه في داخل الجماعة الإسلامية دفعوه إلى الحجاج
والنزاع العلمي ، وهؤلاء الخصوم هم أبواب الفرق الإسلامية المختلفة .

• أما جمال الدين : فقد حدد له خصومة - وهم المستعمرون - نوع الوسيلة
التي يقاوم بها ، وهي وسيلة الإثارة ، والتكثيف الشعبي ، عن طريق إلهاب العواطف
واستفزاز الهمم الإنسانية والحماس الديني إذ المستعمر كان حاكماً
للشعوب الإسلامية ، ومقاومته يجب أن تكون - في الصف الأول - من الشعوب
ذاتها . وتكثيف الشعوب ، وتجميع القوى المنشورة فيها ، يتبع إثارة العواطف ،
قبل أن يتبع الإقناع بالحجة .

ومع ذلك فقد خلق جمال الدين جيلاً من القادة ، خلفه بعد وفاته ،
على أساس من المعرفة والتبصير الهادئ الرزين ، أو على أساس من فهم صحيح

للإسلام وتعاليمه ، وفي توجيه العالم المحرَّب . فلم يكن جمال الدين قائد شعب أو شعوب ضد اعتداء أجنبي قوى منظم لحسب ، بل كان مع ذلك رائد فكرة ، ورائد فهم سليم للإسلام . ولولا دفع جمال الدين الأفغانى وتبصيره العلى الإسلامى ، لما رأينا من بعده شخصية كشخصية الشيخ محمد عبده ، تتميز كل التميز عن أقرانها يومئذ فى فهم الإسلام وفى تقدير قيمه وفى فهم الحياة وظروفها ، ولما وجد هذا النظام الإسلامى الشامل للحياة الإسلامية فى ظل الإسلام وتعاليمه الذى وضعه تلميذه المخلص محمد عبده .

هذا فضلا عن الفارق ، الذى ذكر غير مرة وهو : أن كلا من حركة ابن تيمية وحركة جمال الدين الأفغانى ، أخذت طابعاً معيناً ، أملتته ظروف كل من صاحب الحركتين . فقد أملت ظروف الشيخ جمال الدين عليه وسيلة الكفاح فى رد الاعتداء ، كما أملت عليه طابع حركته . فأصبح مظهرها مصبوغاً بالصبغة السياسية ، لأنها فى مواجهة اعتداء سياسى مقنع ، ينطوى تحته اعتداء صليبي ١١ . وقد كشف اللورد اللبى بعد ما استولى على القدس فى أعقاب الحرب العالمية الأولى هذا القناع بكلمته المشهورة : « الآن انتهت الحروب الصليبية ، وانتصرت ، ! »

تقرير المستشرقين لجمال الدين الأفغانى :

مع نشاط جمال الدين الواسع ، وحركته الدائمة فى مقاومة الاستعمار الغربى ، وجلده القوى الطويل المدى فى هذه المقاومة . . . يحاول المستشرقون وزنه وتقديره فى جانبه الفكرى على أساس أنه لم يكن عميق التفكير ، ولم يكن الشخص الذى يمكنه أن يفيد الإسلام فى عرض أفكاره وتعاليمه ١١

يلقى المستشرق الانجليزى «جيب» ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، فى كتابه :

« الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، The Modern Trends in Islam ،
على رأى « محمد إقبال » ، في جمال الدين ، على النحو الآتى (١) :

« إقبال يرى أن جمال الدين كان إنساناً له نظرة عميقة في تاريخ الفكر الإسلامى
والحياة الإسلامية . . . لذلك كان يعتقد أن جمال الدين لو ركّز قوته الذهنية
في خدمة الإسلام ، كنظام للتوجيه الإنسانى والحياة الاعتقادية للإنسان ،
لوجد العالم الإسلامى اليوم على أساس أقوى بكثير ١ . . . وعلى هذا الرأى
يعقب جب بقوله : « إن العمل الوحيد الذى نشر لجمال الدين هو كتاب
(الرد على الدهريين) ، وهو عمل لا يوحى مطلقاً بأن جمال الدين إنسان له هذه
الاستطاعة العقلية ، على نحو ما تنبأ إقبال ، ١١

ولوفارقنا « جب » إلى مستشرق آخر . . . مثل « برون » Brwone أو « آدمز » Adams ،
لوجدنا أن جمال الدين في كتابتهم : شخصية تملّسها الحقد على الاستعمار الغربى ،
بعد أن تمكنت منه العاطفة غير المعتدلة في أحكامه وفى مقاييسه ١ أما نصيبه
في التفكير عند أمثالها : فقير وافر في كنهه ، وغير عميق في نوعه ١١

يقدر المستشرقون جمال الدين على هذا النحو ، لأن جمال الدين واجه الاستعمار
الغربى : رجحاً لوجهه ، ولم تضعف إرادته في مقاومته ، ولم يدار أو يعوه بالنسبة
لنقائص الغرب في المجتمع البشرى . وقد أشاد بالإسلام في مواجهة المسيحية . فكان
نصيبه من دراسة المستشرقين لآثاره بصيب المفكر الإسلامى ابن تيمية ، الذى
وصف في كتاباتهم بضيق الأفق وعدم تقديره للعقل الإنسانى فيما كتبه
في : « رد المنطق » ١١ ويعلم الله أن ابن تيمية أراد بكتابه هذا أن يبين أن الإسلام
ليس في حاجة إلى « منطق الإغريق ، أيروج ، أو لتوزن به مبادئه ، فله أسلوبه

الخاص ، ومنهاجه الواضح في الدعوة إلى الله وهدايته للإنسان ١١ ولكن
السبب الخفي في الحقد على ابن تيمية، هو مهاجمته للسيحية ، في شخص الصليبية
التي حاولت انتزاع بيت المقدس من المسلمين، كما حاولت تحطيم جمعهم والنيل
من مقدساتهم ١١

* * *

وقبل أن نقتل من عرض الكفاح الفكري الديني والسياسي لجمال الدين
الأفغاني ، يجب أن نشير إشارة وجيزة إلى رده على المستشرق الفرنسي رينان
Ernest Renan أثناء إقامته في باريس سنة ١٨٨٣ م .
التقى رينان محاضرة في السوربون عن : « الإسلام والعلم » في مارس سنة
١٨٨٣ م ، وذكر في هذه المحاضرة : أن الإسلام لا يشجع الجهود العلمية ، بل هو
عائق لها ، بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات ، وإيمان تام بالقضاء
والقدر (الجبر) ١

وتولى جمال الدين الرد عليه في Journal Des Debats ... ويتلخص رده
فيما يلي :
« إن المرء ليتساءل — بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها : أصدر هذا الشر
عن الديانة الإسلامية نفسها ، أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة
الإسلامية في العالم ، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام أو حملت
على اعتناقه بالقوة وعاداتها وملسكاتنا الطبيعية هي جميعاً مصدر ذلك (١) ؟ »
ومعنى هذا : أن تقييم الإسلام ، من حيث هو دين ومنهج هداية من الله
سبحانه وتعالى، يجب أن لا يدخل فيه ما ينسب للإنسان من أهام وعادات، وإنما
يجب أن يراعى في تقييمه لحسب : « مدى حظ مبادئه في هداية الإنسان وتوجيهه
لوجهة السليمة الملائمة لحياته ، كإنسان متميز عن غيره من الكائنات الأخرى ١

(١) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث : ص ٨٦

يجب أن لا تكون صنعة الإنسان العقلية فيه ، وعادته التي ورثها ، هي الميزان
والفيصل في تقدير مبادئ الإسلام .

وفي هذا المجال بالذات ، سنعرض لرد الشيخ محمد عبده فيما بعد على ما ذكره رينان
هنا ، وسيتجلى لنا فرق واضح بين رد التليذ وأستاذه II ففضلاً عن أن الشيخ
عبده أوضح تماماً « وجوب الفصل في القيم ، وعدم الخلط في تقييم الفكر
والمبادئ . بقم حاملها والمتصلين بها ، فقد عمد إلى شرح عقيدة « القضاء
والقدر ، التي كانت محور تشريع رينان على الإسلام ، بما يبعدها تماماً عما يسمى
« بالجبر » ، وجعل هذا العقيدة حافزاً ودافعاً لمن يعتقد أنها إلى العمل والسعي
الايجابي في الحياة II وبذلك استطاع الشيخ عبده أن يدخل دخولا مباشراً في
المشكل ، ويحدد معناه من تاريخ الإسلام نفسه ، رافضاً المعنى الآخر الذي يعتبر
دخيلاً ، وهو معنى « الجبر » الذي يراد أن تؤسس عليه النتيجة التالية : أن الإسلام
يدعو إلى عدم العمل ، فهو لذلك صورة من صور ال Fatalism ، أو هو ذلك
المذهب المعروف ، بالتواكل II

ولأن السيد جمال الدين لم يعن في هذا الرد عنايته في رده على الدهريين
بالمهند ، ولم يكن لتفكيره هنا نفس العمق ولا أسلوب الجدل القوي اللذين
يكونان طابع التفكير عند الشيخ عبده في رده على رينان ، قصدنا إلى الإشارة
الموجزة لرد السيد جمال الدين هنا . . . إتماماً لتصوير كفاحه ضد الاستعمار
الغربي : في مظهره السياسي ، وفيما أوحى به هذا الاستعمار من فكر مشككة
أو عقائد ناشرة يحترقها دعائه من المسلمين ، وأخيراً فيما يوحى به من الخارج ،
ويدفع به إلى داخل الجماعة الإسلامية ، بغية تمزيقها ، وقصدنا إلى خلخلة الصلة
بين المسلم وإسلامه !

* * *

مات جمال الدين في سنة ١٨٩٧ م ، بعد صراع عنيف مع الاستعمار الغربي
استمر قرابة ثلاثين عاماً . ولكن ما أن توفي عليه رحمة الله ، حتى انتشر كفاحه
وانتجابه في التفكير في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، وبخاصة في تلك الأنحاء
التي تسلط فيها الأجنبي وعبث بمقدسات المسلمين وبكراماتهم واقتصادياتهم
ومواردهم في الثروة الطبيعية .

مات جمال الدين في استانبول ، وظهر أثره ...

- في مصر : في محمد عبده ومدرسته (السلفية)
- وفي الجزائر: في جمعية علماء الجزائر (لؤيسها المرحوم عبد الحميد بن باديس
المتوفي سنة ١٩٤٠ م)
- وفي أندونيسيا : في حركة تجديد « المنار »
- وفي الهند : في جماعه أهل الحديث ، وفي ندوة العلماء (لؤيسها محمد شبيل النعماني
المتوفي سنة ١٩٤١ م) ، وفي أزر الهند : في مدرسة دار العلوم في « ديوبند » ،
التي نقلت بعد تقسيم ١٩٤٨ م إلى « أكوري » ببشاور في الباكستان .
- وفي كل هذه الحركات ... نجد هدفاً واحداً : هو تحرير الوطن الإسلامي
من الاستعمار الغربي ، ومحاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير . ثم نجد مع هذا
الهدف ، الوسائل لتحقيقه ...

● أما تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار الغربي في كل هذه الحركات : فيعتمد
على استرجاع قوة المسلمين في تكثفهم وتأخيهم . واسترجاع هذه القوة يعتمد
بالتالي على طرح ماطرأ على الإسلام من عادات غريبة في السلوك ، وأفهام سقيمة
في تخريج نصوصه وشرح تعاليمه ، ثم على الرجوع إلى موقف المسلمين الأول
من القرآن في استلهاهم التوجيه منه مباشرة ، لطبع تصرفاتهم بالطابع الإسلامي
من جهة ، ولو صولهم إلى الغاية التي ينشدونها في أمان وسرعة من جهة أخرى .
● وأما محاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير : فبالوقوف في وجه الشبه

التي تثار، والتخريجات المفرضة لنصوص مصدرى الإسلام : القرآن والسنة الصحيحة ، وبيان زيفها بالأسلوب العلى والتاريخى . وتصحب ذلك محاولة تقريب مبادئ الإسلام "من العقلية الإسلامية الحديثة ، وتوضيح أن هذه المبادئ هي لتوجيه الإنسان توجيهاً سليماً ، سواء في عصر الإبل أو في عصر الحضارة القديمة — الهندية والفارسية والإغريقية أو في عصر الحضارة الإسلامية ، أو في عصر البخار والآلة ، أو في عصر الذرة والإنسان الآلى الذى لم يشهده جمال الدين ١١١ نوضح ذلك كله ، ليس من الوجهة النظرية فحسب ، بل من الوجهة العملية أيضاً .

ولهذا الشبه في الهدف والوسيلة بين هذه الحركات التي نرجحت كفاح جمال الدين الأفغانى من جديد ، نجد ما ينسب إلى الشيخ عبده في مصر من حركة إصلاحية ، ودعوة إلى تحديد المفاهيم الإسلامية تحت تأثير الحياة الحديثة وما فيها من حضارات لم تكن مألوقة ، وإمكانات لسيطرة الإنسان على الحياة لم يكن للمسلمين إلف بها من قبل ... هو ما نجده كذلك عند زعماء تلك الحركات التحررية ، والاختلاف بينها : في سعة الحركة الإصلاحية أو ضيق نطاقها ، أو في قوة الدعوة إليها أو تواضعها !

وما ينسب للشيخ عبده : من منهاج نربوى لتفتنة المسلم الصغير ، وتقويم العامى ، وتخريج الدعاة والباحثين ، وثقيف المرأة ، وما نجده عنده من منهاج للتعليم الوطنى .. نجده أيضاً أساساً من أسس تلك الحركات ، مع ما قد يكون من فارق بينها في النوع أو الكمية !

- فالتوجه العامة للشعوب الإسلامية على أساس من دينها ، لا على أساس من مذاهب الطوائف فيها ، ومن أجل هذا الدين ... هي بحمل هذه الحركات
- وأن يكون الدين لسيادة المؤمنين به ، وأن يكون واجب هؤلاء المؤمنين

ان يحافظوا عليه ويتمسكوا به ويدافعوا عنه لئبقى لهم السيادة . . . هذا هو شعار تلك الحركات .

* * *

ذلك وصف إجمالي للاتجاه الفكرى الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى . أما الاتجاه الآخر المقابل له . . . فقد أدرك الاستعمار أن مذهب العقيدة الجديد الذى ساعده على قيامه وانتشاره فى الهند ، وفيما وراء الهند بعد ذلك — فى آسيا وأفريقيا ، — أوروبا نفسها (فى لندن وألمانيا) — سوف لا يلقى الانتشار المرجو له ، لأن مخالفته لبعض الأصول الإسلامية بدت مخالفة واضحة صريحة ، كما سبق أن أشير إلى ذلك . ومع ذلك يجب أن تستمر مساعدته ومساندته ، إذ مهما كان له من أثر فسيجذب بعض تفكير المسلمين المعارضين إلى بحث قضايا دينية ، وسيثير عندهم جدلا ، وسيأخذ من وقتهم ما يخفف به ضغطهم ضد الاستعمار ، وتضعف به يقظتهم لأسلوب آخر يستخدمه الاستعمار فى تأمين نفسه . ولن يكون آمنا على نفسه إلا عند ما ينقسم المسلمون إلى شيع يجادل بعضها بعضا ، وإلا عند ما تضعف القيم الإسلامية فى نفوسهم ١١

لهذا عاد الاستعمار من جديد فشجع اتجاه السيد أحمد خان ، وهو اتجاه « التجديد » فى الإسلام ، ومحاولة الملاءمة بين تعاليم الإسلام وقوانين « العلم ، أو الطبيعة » ١١

وهنا — منذ انتهاء القرن التاسع عشر — برزت نزعة التجديد فى التفكير الإسلامى وتحديد غايتها فى وضوح

• فى محاولة الملاءمة بين العلم والدين

• وفى إعادة امتحان أسس العقيدة واختبارها ، فى ضوء الفكر الغربى الحديث ١
وظهر فى مصر مجددون . . .

وفى الهند ، وفى إيران ، وفى تركيا . . . ظهر مجددون آخرون ١١

وفي الوقت الذي كانت عوامل الاستعمار الغربي تعين على دفع حركة التجديد هذه الخطوات ، في سيرها نحو تقريب الفكر الغربي العقلية الإسلامية على حساب التعاليم الإسلامية الأصيلة ، بدعوى الملاءمة بينهما ، وبدعوى أن الفكر الغربي الحديث أثبتت الحضارة الغربية قيمته ووزنه في الحياة ، فلكي يعيش الإسلام أو لكي يبرهن الإسلام على وجود نفسه أو صحته ، يجب أن يسير في اتجاهه ويختبر نفسه بموازينه . . .

في هذا الوقت نفسه ، كانت عوامل الاستعمار نفسها تضغط على الثقافة الإسلامية . وعلى المظاهر الإسلامية بين الشعوب الإسلامية ، بدعوى أن التشدد فيها نكسة ورجعية ، وأن التزام مجاراتها يبعد الإنسان الحديث عن أن يعيش في الحياة الحديثة ، وقد ربط الاستعمار في التدليل على ذلك : بين حال المسلمين إذ ذاك - وهي حال متأخرة هزيلة ، وبين ما سماه التمسك بالإسلام أي أن تلك الحال متأخرة ، هي نتيجة التمسك بالإسلام 11

ترى أيّ إسلام يتمسك به المسلمون أصحاب هذه الحال ؟؟

أهو إسلام القرآن . . . أم إسلام البدع وإسلام التعصب للذاهب ؟؟
وتولى أعوان الاستعمار في الأجهزة المشرقة على التعليم والتوجيه الرسمي القيام بهذه الرسالة : وهي الضغط على الثقافة الإسلامية ، في برامج المدارس وفي الوظائف الحكومية ، وفي حياة المجتمعات الإسلامية . وهكذا وجد في الهند وإندونيسيا والجزائر ودانلوب ، آخر ، على نحو « دانلوب » مصر ، ووجد ازدواج في التعليم : أحدهما مدني والآخر ديني : والمدني هو التعليم التقدمي ، والديني هو التعليم الرجعي 11 وصاحب الثقافة المدنية هو الأجدد لذلك .
وظائف الحكومة ، أما صاحب الثقافة الدينية فهو نفسه لا يصلح للحياة في نظر هذا المنطق ، فضلا عن أن يتظر منه أن يساهم في دفع الحياة إلى الإمام 11 والأزمريون في مصر ، والمتخرجون في مدرسة دار العلوم بدويند

بالمهند ، وفي جامع الزيتونة بتونس ، وجامع القرويين بالمغرب ، يحملون صفة التخلّف عن ركب الحياة ... لا شيء إلا أنهم حلة الثقافة الإسلامية ودعاة الفكر الإسلامى المناوئ للاستعمار ١١ وانقسمت الجماعة الإسلامية بذلك فى كل قطر إسلامى إلى جماعتين ، كل منهما تحمل الحقد والكراهية للأخرى ، والاستخفاف فى التقدير ، وسوء الفهم فى المعاملة ١١١

● وظهر فى أصحاب الثقافة المدنية ، أى اللادينية ، أى اللا إسلامية : فريق دعاة التجديد ...

● بينما قام فى أصحاب الثقافة الإسلامية : نفر — قليل — يدعو إلى الإصلاح الدينى ، وإلى تمجيد القيم الدينية ، كما يدعو زملاءه فى الثقافة إلى تحصيل المعارف الحديثة ، لا حرصاً على المساهمة فى هذه الحياة القائمة ، ولكن لأن الإسلام نفسه يدعو إلى العلم والحضارة ، كما يدعو إلى القيم والفضائل الإنسانية ١

ومن هنا وجدنا الشيخ محمد عبده ، فى مصر يدعو إلى إصلاح الأزهر ، ويربط بين إصلاحه وإصلاح حال المسلمين ، وفهم رسالة الإسلام على حقيقتها ... وأخيراً يربط بين هذا الإصلاح من جانب ، ومقاومة الاستعمار الغربى وسيادة الأمة الإسلامية على نفسها من جانب آخر .

ودعوة الشيخ محمد عبده ، لإصلاح الأزهر صادفتها دعوة مماثلة فى الجزائر عن طريق «جمعية العلماء» ، التى حرصت كل الحرص على تحويل أكبر عدد ممكن من المدارس الأولية فى القرى إلى مجال تـمـفـيـظ القرآن الكريم ، إبقاء على اللغة العربية وعلى الروح الإسلامية والشعور بالإخاء الإسلامى .. ذلك الذى بدأ أثره واضحاً اليوم فى الكفاح الدموى بين مسلمى الجزائر والاستعمار الغربى ، ولم يؤثر قرن وربع من الزمان على تلك الروح ١١ وفات على المستعمر مقصده الذى طالما سعى لتحقيقه المستعمر بمحاربة اللغة العربية ، ومنعها من

التداول ، إلا في نطاق ضيق ، وكذا بتشويه الإسلام عن طريق الإرساليات التبشيرية ، وما يسميه بالبحوث العلمانية ، وبحوث المستشرقين : أصحاب المشورة والرأى في توجيه السياسة الاستعمارية في الشرق الإسلامى ١
وعلى غرار دعوة الشيخ «محمد عبده» في مصر قامت دعوة أخرى في الهند ، سواء في مدارس «أهل الحديث» هناك ، أو في مدرسة «دار العلوم» بديوبند . ولم يفت الاستعمار الغربى ، مع ذلك ، أن يبشر بفكر جديدة تبدو بعيدة عن الإسلام وتعاليمه ، ولكنها متصلة به اتصالاً وثيقاً فإن نجحت هذه الفكرة كانت وسيلة أخرى لفصم المسلم عن إسلامه أو لإضعاف اعتقاده به ، وإن لم تنجح فقد خلقت جواً من التوتر بين المسلمين ، وبالتالي أحدثت اهتزازاً لماضى المسلمين ١١

من ذلك : فكرة كتابة العربية بالحروف اللاتينية — كما فعلت تركيا . . . وفكرة نشر «الثقافة الخفيفة» . . . وفكرة اللغة العامية : في أسلوب الكتابة وفي أحاديث الإذاعة وفي مقالات الصحف .

كل ذلك . . . يدعو أن ذلك يجارى الواقع من جهة ، أو يدعو إلى تخفيف الانفصالية بين الشرق والغرب من جهة أخرى ١١
وكل هذه الأفكار تقوم على وضع حجاب كثيف بين ماضى الشعوب الإسلامية — في تاريخها وإسلامها وكفاحها وبطولاتها ، وبين حاضر هذه الشعوب ، حتى لا تستطيع أن تستند إلى ذلك الماضى يوم أن يعتدى عليها أو تسلب حقوقها .

على أن الاستعمار الغربى وقد وضع خطته هذه في توجيه الفكر الإسلامى وجهة ملائمة له ، وعمل على ضغط الثقافة الإسلامية : بالتقليل من شأنها ، وإبعادها عن مجال التفكير ، والتخفيف من شأن حملتها ، بتقديرهم تقدير ما ديا

متواضعا في الدائرة الضيقة التي يسعون للتوظيف فيها لم يفته أن يضع مثل ذلك في سياسته التي يدير بها الشعوب الإسلامية الأخرى

● نخلق المشكلات الطائفية في « لبنان » ... متذرعاً بإحصاءات واعتبارات تتلاعب في تقديرها الأهواء ، ليحول وجودها دون تكامل شعوب الشرق الأدنى على أساس من الإسلام .

● وأنشأ « إسرائيل » كدولة يهودية ... ليحول إنشائها دون تكامل هذه الشعوب على أساس من مقومات اللغة العربية ، والتاريخ العربي المشترك .

● وقرار « تدويل القدس » ... ليس سوى عمل سياسي استعماري غربي لتحويل فكرة السكتة الصليبية ، في إبعاد المسلمين « البرابرة » عن مهد « الإنسانية » !:

ولا يفوتني هنا بالذات ، أن أشير إلى سذاجة وزير مصري مفوض لدى الفاتيكان في العهد السابق على نهضتنا الثورية الراهنة ، وبعد أن نشأت العلاقات الدبلوماسية بين الفاتيكان وبين مصر في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة . . . كان يكتب التقرير تلو التقرير إلى وزارة الخارجية المصرية بمجد فيها رأى الفاتيكان في تدويل القدس ، ويعد هذا الرأى تقرّباً من المسيحية الكاثوليكية إلى الإسلام ، ويطلب مزيداً من التعاون بينهما في النطاق الدولي ، والنطاق الثنائي ١١١ والفاتيكان نفسه عشرات من المدارس الدينية في مصر ، لها أسماء مختلفة بأسماء عدد من القديسين ، أو بأسماء دينية مسيحية : « كالكركير ، و « المير دى ديبه » ، و « الفريير » ، و « الجزويت » ، وهو تعلم لغات مختلفة كالألمانية والفرنسية والإيطالية والأسبانية ، وهدفها واحد والتوجيه فيها يخضع لمجلس يرأسه القاصد الرسولى في مصر ، وهو يمثل دولة الفاتيكان ١١

● وما مشكلة « كشمير » إلا وسيلة أخرى ... للحيلولة دون نموّ الباكستان وتقديمها الزراعى على وجه خاص ، وخلق هذه المشكلة عند قيام هذه الدولة

أشبهه بتهديد الفناء لمولود جديد ، لم تتوافر له كل إمكانيات المولود الطبيعي .

* * *

● إن دعاة « الاصطراع الربى » ، بعد جمال الدين الأفغانى ، يمثلون حركة دفاع أو إنقاذ . . .

● ودعاة « التجديد » ، بعد السير أحمد خان ، يمثلون الهجوم الصليبي الاستعماري الغربى على مقومات المسلمين ولكن ليس بلازم أن يكون جميع هؤلاء المجددين على صلة مباشرة بالاستعمار الغربى وبخططه ، بل كثيراً ما يكرنون قد تأثروا يريق « التجديد » وما صحبه من حضارة مادية تأثرا إيجابياً ، بينما تأثروا على النقيض بضمول المسلمين ، ومستوى حياتهم المتواضعة وضعف ، سعيهم نحو حياة أفضل .

وسنعرض فيما يلى لاستمرار الفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار ، فى حركة الشيخ « محمد عبده » . . .

على أن تتبعه بعرض للانجاء الآخر فى صورة « التجديد » حر « المجددين » .

محمد عبده

يصوّر الشيخ محمد عبده ، أهداف تفكيره ، بقلبه الخاص ، فيما يلي :

« . . . وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين :

● الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره - الدين - ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبثه وقد خالفت في الدعوة إليه رأى الفشتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم .

● أما الأمر الثاني : فهو إصلاح اللغة العربية . . .

● وهناك أمر آخر : كنت من دعائه ، والناس جميعا في عمي عنه ، وبعد عن تعقله ، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ! نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها دعوانا إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ! وأنه لا يرد عنه خطئته ،

ولا يوقف طغيان شهوته إلا نصيح الأمة له ، بالقول والفعل !

« جهرنا بهذا القول ، والاستبداد في عنفوانه ، والظلم قابض على صولجانه ،
ويده الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له أى عبيد ١١

« نعم ، إننى فى كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ، ولا الرئيس المطاع !!
غير أنى كنت روح الدعوة . . . أصبت نجاحاً فى كثير مما عنيت به ،
وأخفقت فى كثير مما وجهت عزيمة إلى ، ولكل ذلك أسباب : بعضها بما غرر
فى طبيعى . . . وشئ منها بما دار حوالى . . . » ١١ (١)

تحرره فى طريق جمال الدين :

لم يشذ الشيخ محمد عبده فى حركته الفكرية ، عن أن يسير فى ذات
الطريق الذى سلكه جمال الدين الأفغانى ، ولا عن الغاية التى وضعها
هدفاً له كما اعتمد على نفس السند الذى اعتمد عليه أستاذه من قبل .

وايس من شك فى أن الشيخ محمد عبده واحد من أولئك الزعماء الذين وصفوا
بالزعماء الوطنيين وهم فى واقع الأمر زعماء مقاومة الاستعمار الغربى ،
ومعارضة النفوذ الأجنبى فى دائرة العالم الإسلامى (العربى) ١١ وهو لا يقل فى التأثير
على التوجيه القومى عن مواطن معاصر له مثل « مصطفى كامل » ، صاحب تلك
الحركة التى اتجهت إلى مقاومة الاستعمار الإنجليزى مباشرة فى مصر ، ورئيس
الحزب الوطنى السياسى فى السنوات العشر الأخيرة من حياة الشيخ محمد عبده .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد ابتعد فى الفترة الأخيرة الأخيرة من حياته التى
تزعم فيها مصطفى كامل الحركة الوطنية فى مصر ، وإذا كان لم يشاركه

(١) تاريخ الإمام محمد عبده : ١٠ ص ١١ - ١٢

في التوجيه السياسي القومي ضد الاستعمار الغربي في ذلك الوقت ، مؤثراً تركيز نشاطه الخاص في الجانب العلمى أو الدينى — فإن ابتعاده عن مجال هذا التوجيه السياسي القومى طوال هذه الفترة لا يحول دون أن يؤرخ له كمصاحب دور رئيسى في توجيه الحركة الوطنية المصرية ، التى برزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر .

أما سبب اعتكافه وتوفره على الجانب العلمى والدينى ، فلعله رأى أن العمل في هذا الجانب ليس متوفراً لكثير من أصحاب النشاط في الجانب القومى والسياسى إذ ذاك ، لعدم توسعهم الكافى في فهم المبادئ الإسلامية ، والمصلحة الوطنية نفسها تقضى عندئذ بتوفره هو على ذلك ... أو لعله رأى — من تجاربه في الصراع الوطنى السابق على الاحتلال البريطانى الرسمى ١٨٨٢ م ، ومن اختلافه مع عرابى وبعض رفاقه في طريقة الصراع وأسلوب الكفاح ، أن الأولى له — لعدم تبديد نشاطه وقوته — أن يتوفر على الجانب الذى توفّر عليه أخيراً ، وهو الجانب الإسلامى الفسكرى والزبوى .

ومنذ هذا الحين الذى اعتزل فيه الشيخ عبده الإسهام في قيادة الجانب القومى ، وترك الزعامة فيه لغيره ، واحتضن الجانب الإسلامى — تفكيراً ، وعلمياً ، وإحياء ... منذئذ عرف في تاريخ الحركات الإسلامية في العالم العربى خاصة ، أن لكل من الجانبين : الوطنى والدينى زعماء باشرُوا قيادته وتوجيهه ...

● عرفت د الشيخ محمد عبده ، مدرسة ، وعرف له أتباع وتلاميذ

● كما عرف له مصطفى كامل ، أنصار وأشباع .

ولكن هذا الفصل بين الجانبين ، يرجع إلى تنظيم الجهود الوطنية في مقاومة الاستعمار الغربى ، أكثر من أن يهدف إلى تحديد مناطق نفوذ

بأن تكون للدين منطقته وللسياسة منطقتها ١١ ولم يعرف لآى اتجاه قوى أصيل فى العالم العربى خاصة ، منذ أخريات حياة الشيخ محمد عبده حتى الآن ، أنه يحاول قصر الإسلام على « ضمير الفرد » وإبعاده من علاقة الفرد بالفرد فى الجماعة ، أو فى علاقة الأفراد بالدولة ، أو فى علاقة الدول ببعضها بعض !

ولقد أسس « مصطفى كامل » حركته لمقاومة الاستعمار البريطانى فى مصر على أمرين رئيسين :

- على خلق الوعى الوطنى
- والوعى الإسلامى

وكان من رأى « مصطفى كامل » أن التعليم العالى ، والتعليم الجامعى على الأخص ، هو وسيلة إيجاد الوعى الوطنى

أما لإيقاظ الشعور الإسلامى ، وربط مصر بالعالم الإسلامى الخارجى على أساس من التذكير بتعاليم الإسلام ، فقد وكل أمره إلى الصحافة على أن تسهم أيضاً فى تقوية الوعى الوطنى المصرى .

وقد اختلف مصطفى كامل مع الشيخ محمد عبده فترة من الوقت ... ولكن لم يكن مرجع هذا الاختلاف إلى أن الشيخ عبده كان يدعو إلى التمسك بالإسلام ويدعو إلى العودة للقرآن على نحو ما دعا ، بل لأنه توفر على ماسماه بـ « الإصلاح الدينى » ، وابتعد كلية عن الإسهام فى التنوير السياسى العام .

— وإن الحركة القومية التى عرفت فى مصر سنة ١٩١٩ برئاسة « سعد زغلول » ، إنما نشأت ونمت داخل جدران الأزهر ، واعتمد خطبائها على

المنابر في المساجد ، والمجتمعات العامة السياسية ، كما اعتمد كتابها في الصحافة على كثير من آيات القرآن وهي الآيات التي تنصح بالتعاون والتماسك ، وتدعو إلى نبذ ولاية الأجنبي ، ومقاومة نفوذه في التوجيه ، وتصريف شئون الجماعة الإسلامية ١

— كما أن مقاومة السلطة البريطانية المنتدبة من قبل عصبة الأمم في جنيف بعد الحرب العالمية الأولى على العراق وفلسطين ، تأسست على تمجيد الإسلام ، والدعوة إلى التمسك به في مقاومة النفوذ الأجنبي وقد كان مفتي فلسطين ، في ذلك الوقت ، رمز الزعامة الوطنية السياسية الفلسطينية ١

— وكذلك صدرت مقاومة النفوذ الفرنسي في سوريا الممثل في سلطة الانتداب أول ما صدرت عن « الجامع الأسوي » ، في دمشق ، وقاد علماء المسلمين هناك المظاهرات الشعبية ضد هذا النفوذ . وتولوا الكتابة عنه في الصحف ١

ومع ذلك فقد وضع في تاريخ الاتجاهات الفكرية داخل العالم العربي في النصف الأول من القرن العشرين ، أن هناك فصلاً — في الظاهر على الأقل — بين النشطاء : القومى السياسى ، والفكرى الدينى الإسلامى . وإذا رجعت كثرة النشاط القومى (السياسى) في الحركات الإسلامية لمقاومة الاستعمار الغربى بعد جمال الدين الأفغانى ، بتأثير من جمال الدين نفسه ، فإن الشبىخ محمد عبده بتوفره على ما عرف منسوباً إليه باسم الإصلاح الدينى قد خلق مدرسة مدرسة فكرية ، ودينية ، وعلمية ، وتربوية تتجه لمقاومة الاستعمار الغربى نفسه اتجاهاً غير مباشر ، ولا تقل وزناً في تحقيق هذا الهدف عن ذلك النشاط القومى السياسى ١١

الشيخ محمد عبده ... القروي ، المصري ، الأزهري :

عرفت بيئة الشيخ محمد عبده في القرية بأنها بيئة الرجل الفقير ... وعرفت
قريته بأنها مثل من الأمثلة العديدة لمستوى الحياة المصرية الخالصة ،
وهي حياة الكادحين المكرويين المستذلين ، والمؤمنين بالله ، الذين يرون
في الآخرة العوض لهم عن حياتهم الحاضرة !

نشأ الشيخ عبده في هذا الجو ، واتصل في ترينه بـ «كتاب القرية» ،
ثم بالأزهر ... و«كتاب القرية» ، والأزهر ، كلاهما يعني بالإسلام : الأول
يعني بتحفيظ القرآن وهو المصدر الأول للإسلام ، والثاني يعني بتدريس
شروح القرآن وبمدارس المسلمين الفقهية والكلامية والأصولية ، كما يعني
باللغة العربية في قواعد إعرابها وفي وصف أسلوبها . والأزهر في عنايته
بالمعرفة الإسلامية التي تدور حول القرآن الكريم ، إنما كان يعني بها على النحو
الذي وصلت إليه هذه المعرفة في الحلقة الأخيرة من تاريخ التفكير
الإسلامي والتأليف العربي

• منحي الجدل العقلي ، الذي يجري لأجل الدبة الذهنية ، أكثر من
استخدامه لمعرفة قيمة الحجة !!

• ومنحي المناقشات اللغوية التي تدور حول اللفظ أو التركيب المفرد ،
أكثر مما تدور حول المعنى والهدف العام للأسلوب !!

• وهو منحي التزام أحكام فقهية خاصة صدرت في وقت معين من مؤلفين
معينين ، أكثر من التزام منهج لتقدير هذه الأحكام ، ثم البناء عليها !!

وبحكم ظروف خاصة بالشيخ عبده ، أضاف إلى هذا اللون من المعرفة -
في تنشئة نفسه - لوناً آخر تأتى له عن طريق خال والده الشيخ درويش
خضر ... ذلك «الشيخ» الذي اتصل بـ «الزاوية السنوسية» ، وتعلم فيها

وسيلة صفاء القلب ، وعرف عن طريقها ما يجب أن يتبع في فهم الإسلام :
وذلك بالاحتكام إلى القرآن والسنة الصحيحة ، وعدم التعصب لما سواهما
من أقوال أرباب المدارس والشروح والمؤلفين المسلمين ، وهذا الذي كان يمارسه
الشيخ درويش خضر من الإسلام العمل ، وما كان يعرفه من الإسلام ، ومن
مقاييس فهمه ، هو ما يعرف بالنظام الصوفي الفكري الإسلامي السنوسي الكبير ،
وهو نظام يهدف إلى سمو الروح ، وتهذيب النفس ، وتوكيد أواصر الأخوة
الإسلامية ، وإجادة فهم الإسلام .

بهذين اللونين من المعرفة : ما كان عن طريق الأزهر وما كان طريق
الزاوية السنوسية ... تكونت لدى الشيخ محمد عبده :

- معرفة عقلية للإسلام
- ومباشرة عملية لتهذيب النفس
- ثم تقدير للثقافة الإسلامية القائمة في الأزهر إذ ذاك .
- وفي ضوء ذلك كله .. ابتدأ - بعد تلذذته على الشيخ خضر - بتخريج أساتذته
في المرحلة الأخيرة من مراحل دراسته في الأزهر
- فتخريج الشيخ حسن الطويل ، لدراسة الفلسفة السينائية ، والمنطق
الارسطي

- والشيخ محمد البسيوني ، لدراسة الأدب العربي
- وبعد أن علم بقدوم جمال الدين الأفغاني ، إلى القاهرة اتصل به ، وصحبه
في مجالسه وندواته ... وجمال الدين هو السياسي الثائر على استعمار الغرب
للبلاد الإسلامية .

- وكما ابتدأ بتخريج أساتذته من بين علماء الأزهر ... ابتدأ ينقد الطابع
العام لتفكير رجال الأزهر ، وكتب الدراسة فيه ، وطرق التدريس
المتبعة هناك !

• وباتصاله بجمال الدين الأفغانى ابتداءً يدرك الحالة الداخلية في مصر :
من سوء معاملة الحكومة للفلاحين ، ومن الاستبداد السياسى القائم فى الحكم ،
وهى حالة انطبعت فى نفسه منذ أن نشأ فى قريته ولكنه ربما لم يستطع
أن يدركها ، ويعبر عنها تعبيراً واضحاً ، قبل أن يتصل بجمال الدين . وباتصاله
بجمال الدين ، ابتداءً يدرك أيضاً زيادة على ذلك : التعقيد السياسى والاقتصادى
فى مصر ، وتسرب النفوذ الأجنبى فى المشاكل المصرية ، وتسربه باسم الإصلاح
القومى ، أو باسم المصلحة الأوربية ١١

وهكذا جمع الشيخ محمد عبده ، فى معرفته :

- بين بيئة القرية ، وبيئة المدينة التى هى مقر الحكم فى مصر
- وبين المعرفة العقلية ، والنهذيب الروحى الصوفى المرن
- وبين تفكير القرون الوسطى والتفكير المعاصر فى وقته
- كما عرف الجلود فى التفكير ، والثورة فيه

ولقد حرص الشيخ عبده على ماضيه . . .

كما حرص على أن يعيش فى حاضره ، ولكن على سبيل من الماضى وفى
أسلوب الحاضر ١١

الشيخ محمد عبده . . . المفكر :

تناول الشيخ محمد عبده فى تفكيره عدة جوانب رئيسية :

- الجانب القومى والوطنى
- والجانب الاجتماعى
- وجانب الاعتقاد
- وأخيراً ... الجاذب التربوى والتوجيهى العام

• الجانب القومى :

تناول محمد عبده فى الجانب القومى : حدود الوطن ، وضرورة شعور المواطن بوطنه ، والصلة الوثيقة بينهما :

... وجلة القول أن فى الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ، ثلاثة — تشبه أن تكون حدوداً :

- الأول : أنه السكن الذى فيه الغذاء ، والوفاء ، والأهل ، والولد
- الثانى : أنه مكان الحقوق ، والواجبات ، التى هى مدار الحياة السياسية ... وهما حسيان ظاهران

• والثالث : أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعز ، أو يُستغل ويذل ... وهو معنى محضاً (١) .

ثم يستطرد فيقول :

« ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطنى عن ذوى الحقوق والواجبات فى مصر ، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذل . ولكن أبت الحوادث إلا أن تثبت لنا وجوداً وطنياً ، ورأياً عمومياً ، ولو كره المبطلون . . . على أن منهم فئة لا يزالون يؤلمون أسماعنا بما يكررون من سفاسف القول ، من مثل : إتنا تعودنا احتمال الظلم والحيف ، وألفنا الخدمة والرق ، فلن يستقل لنا رأى ، ولن نهتدى سبيل الحرية !! كأنهم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف أعصراً ، وكانوا فى قديم الأيام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح !! »

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٥

وإن كان من فضل هذه المائة (القرن التاسع عشر) — أن يكتب في صدر تاريخها تحرير أرقاء العصر السالف ، فقد رجونا أن يختم ذلك التاريخ بتحرير الذين كانوا أرقاء في هذا العصر ، (١) ١١

كما تناول في هذا الجانب نظام الشورى في الحكم ، ورجوبه على الحاكم والمحكوم سواء :

« وإن لنا لدليلاً على ما قدمنا — من وجوب نظام الشورى — فيما فعل سيدنا عمر وقومه رضى الله عنهم ، حيث قام بينهم خطيباً فقال : يا أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوم به ! فقام رجل أعرج فقال : والله لو وجدنا فيك عوجاً لقومناه بسيوفنا ! فقال عمر : الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوم دوج عمر بسيفه !! إذ ليس معنى تقويم الاعوجاج فى هذا إلا التنبيه على الحق ، والإرشاد إلى الطريق المستقيم !!
« فإيدل على وجوب التشاور على الحاكم : هو طلب عمر رضى الله عنه تقويم اعوجاجه ...

« وما يدل على وجوبه على المحكوم : هو إجابة الصحابي بقوله : (والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا) ، فإنه لا يجوز استعمال القوة إلا بعد الإعذار بالإرشاد والهدى ...

« وكأني بمن يقول : إن لنا فيما كان عليه من السلف من طريقة التشاور لغنى عن سلوك هذه الطريقة الحالية ... فأقول في جوابه : إن هذه الطريقة الحالية قد صارت — دون سواها — ذات الوقع العظيم والتأثير القوى في النفوس . بما اتصفت به من كونها مناصلاً للعدل ، ومظهراً للاستقامة في سائر الممالك .
« حينئذ فالغاية المقصودة من التشاور لا تترتب إلا عليها ، وأما طريقة السلف.

فقد كانت كافية في الغرض ، لما أنها هي المستعملة في ذمتهم . على أن هذه الهيئات ليست إلا وسائل غير مقصودة لذاتها ، فإذا انقطعت الرابطة بينها وبين الغايات كانت مهمة غير مقصودة ، وتحول القصد إلى ما صار يبينه وبين الغاية ارتباط ووفقاً ، (١) ١

«... وإن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم في دائرة واحدة ، كأن يكونوا جميعاً طالبين تعزيز مصالح بلادهم فيطلبونها من وجوهها وأبوابها . فما داموا طالبين هذه الوجوه فهم طلاب الحق ونصراؤه ، فلا يلتبس عليهم بالباطل ، ولا لوم عليهم إذا لم يأت مطلوبهم على غاية ما يمكن من الكمال . . . وإن استعداد الناس لأن ينجحوا المنهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا مننويين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهلهم ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم ، وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح ، على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد ، (٢) ١

وإذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكومين سواء ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك في الأمة تمكين الأفراد من العمل في حرية ، وبالوسيلة الصحيحة ، لخير أنفسهم وجماعتهم :
«إن شأن الحكومة ليس إلا أن تطلق للناس عنان العمل ، فيعملوا لأنفسهم ما يعلمونه خيراً . . . فإن أية حكومة قيل إنها عادلة حرة ، لم يكن لها إلا أن أباحت للناس أن يدخلوا في أى باب من أبواب المنافع ، ويطلبوا الخير الحقيقي بكل وسيلة ، (٣) ١١

ولم يفت محمد عبده أن يتناول في الجانب القومى كذلك : الصلة بين ما يشرع

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤

(٣) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٤٩

من قوانين ، وبين أحوال البلاد القائمة . وهو يرى ضرورة الصلة
القوية بينهما ، ولو كانت أحوال البلاد وعاداتها غير سليمة
كل السلامة يقول :

« ولا يتوهم أن القانون العادل ، المؤسس على الحرية ، هو الذى
يكون منطبقاً على الأصول المدنية والقواعد السياسية فى البلاد الأخرى
انطباقاً تاماً . فإن البلاد تختلف باختلاف المواقع ، وتباين أحوال
التجارة والزراعة . وكذلك سكانها يختلفون : فى العوائد ، والأخلاق ،
والمعتقدات إلى غير ذلك . فربّ قانون يلائم مصالح قوم لا يلائم مصالح
آخرين ، فينفع أولئك ويضر هؤلاء ! إذ على مؤسس القوانين أن يراعى
اختلاف الناس : على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم ، وطبيعة أراضيتهم ،
ومعتقداتهم ، وكافة عوائدهم ، ليقضى له أن يحدد مصالحهم ويربط
أعمالهم بحدود تجرّ إليهم جلائل الفوائد ، وتسد عليهم أبواب
المفاسد . وحينئذ لا يسوخ لأرباب الشورى أن يجاروا غير بلادهم
فى سن القوانين ، ١ (١) »

ثم يضيف قائلاً :

« وقد جرت عادة المشرّعين فى كل زمان أن يراعوا فى وضع القوانين
درجة عقول الذين يراد وضعها لهم ، حتى لا تكون مهمة عليهم ،
فلا يتيسر لهم فهمها ، ولا معرفة الغرض منها . وأن يلاحظوا العوائد
والأخلاق ملاحظة تامة ، فلا يخرجوا فى تأسيس القوانين عما تقتضيه
من الشدة والتخفيف . فربّ طائفة من الناس ينفع فيهم الزجر الخفيف ،
ويردعهم الوعد بالجزاء الهين ، إذا كانت طبائعهم سهلة الانقياد
وربّ أمة فطرت أفرادها على الغلظة ، وبجافة الرقة ، وكانت بواطنهم

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤

منظورية على الحسة والسفالة ، ونفوسهم بعيدة عن خصال الشرف ، فهؤلاء لا يردعهم عن غيرهم إلا القوانين الصارمة ، المؤسسة على الجزاءات الشديدة ... (١) ١١

وبالجملة ... فليست هيئة النظام المدني لأمة من الناس سوى صورة لمادة الملكات التي اكتسبها أفرادها من مألوفاتها وعوائدها التي نشأت عليها ، سواء أكانت بمدوحه أو مذمومة . وإن اختلاف قوانينها في معارج صعودها ، ومدارك هبوطها ، لا ينفك عن هذه الملكات . مهما تغيرت أصنافها ، وتبدلت شؤونها . وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولاً في تغيير الملكات ، وتبديل الأخلاق ، عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكماً . فيقدمون التريية الحقيقية على ما سواها ليتسنى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية . بل يجعلون في نفس القوانين النظامية فصلاً وأبواباً لضبط الأخلاق ، وحفظ الملكات الفاضلة ... فتصبح الأخلاق فاضلة ، والعادات حسنة ، وتسير الأمة في طريق الاستقامة إلى خير غاية ، (٢)

والقانون على هذا النحو ، يجب أن يمكن له في التطبيق ، وأن تكون له وحده السيادة ... يقول في ذلك :

« فإذا أرادت تلك الأمة ... أن تعيد مجدها الأثيل ، وعراها الأول ، فلا بد لها من إعادة شأن القانون . فتشيد منه ما هدمته يد الغرور ، وبددته سطوة الفجور ، وتأخذ الوسائل النافعة لاستمالة قومها إلى التمسك بقواه وهداه ، (٣) ١

* * *

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٥٩

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٦٣

(٣) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٩٢

وبهذه النقط الثلاث الرئيسية التي أثارها الشيخ محمد عبده بتفكيره في الجانب القومى . . . وهى : الوطن ، والشورى فى الحكم ، وصلة التشريع بالأسس المقومة لسكان الوطن من لغة ودين وعادات وأخلاق - وضع أمام المواطن الحقائق التى يجب عليه الحرص عليها ، والدفاع من أجلها ، وهى تلك الحقائق التى تحدد شخصيته كإنسان ومواطن . فلا ينبغى له أن يفرط فى وطنه مهما كان حال هذا الوطن ، ولا أن يفرط فى لغته ، ودينه ، وأخلاقه ، وعرف مواطنيه . كما يجب أن يتمسك بالشورى فى الحكم ، حاكماً أو محكوماً ، إذا تـكوّن للأمة رأى عام يجمع المواطنين فى دائرة واحدة ، ولم تقسمهم الأهواء والشهوات إلى أغراض مختلفة .

ويشير هنا حديثه عن ضرورة الربط بين التشريع وأحوال البلاد ، إلى نظرته إلى القانون . . . فهو ينظر إليه على أنه حافظ لحال قائمة ، دون أن تكون له هو نفسه إمكانية أن يحدث فيها تغييراً . وإنما مرجع التغيير فى عادات الأمة وأخلاقها وتوجيهها ، إلى « التربية » ، دون التشريع ١١ وهكذا : تكون التربية فى نظره هى التى تمهد وتدفع ، والقانون هو الذى يحفظ ويحرس .

ويزيد الشيخ محمد عبده فى توضيح ذلك بقوله :
« ليست القوانين التى تفرض العقوبات على الجرائم ، وتقدر المقام على المخالفات ، هى التى تربي الأمم وتصلح من شأنها . فإن القوانين لم توضع فى جميع العالم إلا للشواذ ، والمفوقات ، والسقطات . . . وأما القوانين المصلحة ، فهى نواميس التربية المالية لكل أمة . . . » (١) ١

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٤٦٩

• الجانب الاجتماعي :

وتناول الشيخ محمد عبده في الجانب الاجتماعي :

- الروح الجماعية
- عيوب المجتمع
- الاقتصاد الوطني .

الروح الجماعية :

تناول محمد عبده ضرورة تقوية الروح الجماعية في الأمة ، مع إضعاف الفردية أو الانفصالية وطريق ذلك في نظره : التربية الحقة ، والتربية الحقة هي التي تقوم على رعاية التعاليم الإسلامية يقول :

« إن التغالب في هذه الأوقات أصبح معظمه — إن لم أقل جميعه — تغالب الأفكار والآراء . فالأمة ذات البسطة في الأفكار ، والمهارة في المعارف ، هي الأقوى سلطاناً ، والأقوم سياسة ، وهي الغالبة على ما سواها من الأمم ^(١) .

« إن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية ، وليست هي إلا عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم تعلم الإنسان الصدق ، ومحبة نفسه . فإذا تربى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه !! « إذا تربى الإنسان أحس في نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه ، ولكن نحن في وسط لا يحس فيه أحداً إلا أنه شقي بوجود غيره !! « وقد ذهبت الثقة بيننا أدراج الرياح ، وخلفتها الشكوك والريب والظنون الأثيمة ، المولدة للوساوس والأوهام . ولا شقاء للبر أعظم من وجود ضميره في هذا الشقاء !!

« ولو كنا متربّين لانبثقت فينا إحساس واحد ، يؤلف بين شعورنا وحاجتنا ،

(١) تاريخ الإمام . ج ٢ ص ١٤٤

وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها : لنفسه ، وغيره . . .
« إن العلم الحقيقي هو الذى يعلم — الإنسان — العلاقة الموجودة بينه
وبين غيره من الأفراد فى جامعته . فهو إذن يعلم الإنسان : من هو ؟
ومن معه ؟ فيتكئون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة ، هى
ما يسمونه بالاتحاد . . .

« ألا إن الاتحاد ثمرة لشجرة : ذات فروع ، وأوراق ، وجذور ،
وجذور — هى الأخلاق الفاضلة بمراتبها ١ فعلى المسلمين أن يربوا أنفسهم
تربية إسلامية حقيقية ليجنوا تلك الثمرة ... وبغير ذلك كل أمل باطل ،
وكل الأمانى أحلام وأهام ، وكل احتجاج بغير سعى عجز ١١

« الناس فى كل الأمم أكفاء فى التمثيل ، ولا تقصر فى الدنيا
إلا من جهة العقول والأخلاق . . . هى لا تسكل إلا بالتربية . وما وراء
ذلك من العلوم ، لا يبك فيها غير القلق والهديان . . . » (١) ١١

« . . . والسبب فى فقر البلاد : عدم «ريان روح التربية الشرعية
العقلية ، التى تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه ،
وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته . إن لم تقل : تجعل الإحساس
الأول أقوى من الثانى ، وتزيد فى إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره ، » (٢) ١١

« . . . ولما تشوقت النفوس لأن تكون التربية فى المدارس
على هذا النمط المفيد ، الذى حوّل عليه جميع الأمم المتمدينة فى مبادئه
تعاليمهم ، فإن من تتبع قوانين التعليم فى الممالك الأوربية رآها بأسرها

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٤٦٩

(٢) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٥٤

موجهة للابتداء بالتعاليم الدينية ، والاستمرار عليها إلى ما يزيد عن ست سنوات تقريباً (١)

وقد استرسل الشيخ محمد عبده وأفاض : في صلة التعاليم الإسلامية بالمعرفة العقلية السليمة ، والتهديب النفسى الحقيقى وبين جدوى ذلك على الأخص في المرحلة الأولى من مراحل التعليم ، بما كشف عن صلة التعاليم الإسلامية بطبيعة الإنسان ، ومدى تأثيرها عليها تأثيراً نوجيباً سليماً ، كما رسم الطريق التربوى لنفع النفس الإنسانية بهذه التعاليم .

وهو إذ يحاول أن يكشف علة الضعف الحقيقية في الأمة والجماعة الإسلامية ، لم ير هذه العلة في غير قعر النفوس ، وسوء توجيه العقول ! ولم يرها في أرض مصر وسمائها ، ولا في طبيعة البلدان الإسلامية الأخرى ! وأرجع قعر النفوس ، وسوء توجيه العقول ، إلى سيطرة « الأنانية » ، وانحلال معنى « الجماعة » في نفوس الأفراد ، إما بسبب الجهل المطلق . أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة !!

ومن أجل ذلك كانت محاولته لإصلاح هذه الحال محاولة تفتيشية عن العلاج الحاسم في تحقيق هذا الإصلاح ، فحدد الإصلاح بأنه استعادة الروح الجماعية . . . الروح القومية ، الروح الإسلامية ، والروح الإنسانية العامة : وحدد العلاج تبعاً لذلك : بالتنشئة الدينية ، وقيام المرحلة الأولى من مراحل التعليم على التعاليم الإسلامية .

ولكنه مع ذلك لم يرد أن يقصر منهاج المدرسة على هذه التعاليم ، بل جعل هذه التعاليم أساساً رئيسياً في منهاج المدرسة ، على أن تضاف

(١) تاريخ الإمام : ٢ ص ٨٠ - ٨١

إليه بقية العلوم والصنائع ، التي تنفع الناشئ في حياته ، وتجعله لا يقل
عن الغربي في سيطرته على الحياة .

وهوب مساهمة الأغنياء في تعليم الأمة :

وهو إذ يطلب من التعليم أن يكون تربية ، توصل إلى ملكات
وعادات ، وتقود إلى توجيه غير مضطرب وإذ يطلب في التربية أن يكون
أساسها إسلامياً ، حتى تكون هناك جماعة ، وروح جماعية ، تسود النوازع
الفردية ، وبذلك يتحقق التماسك ، ثم يتحقق هدف الأمة من عزة وسيادة . . .
إذ يطلب ذلك كله ، يطلب من الأغنياء أن يسهموا في التعليم ، ويوضح
أن إسهامهم في هذا النوع من التعليم تقتضيها ضرورة اجتماعية خاصة بهم ،
لأنهم معرضون للتهديد في أموالهم وأنفسهم : من الأجنبي عنهم ، قبل
الفقير من مواطنهم . . . يقول :

« أقلم يبصر الأغنياء أنه لا معنى لشدة اليأس في أيامنا هذه :
إلا تدرّع الحكمة ، وتبطن الدهاء ؟ ألم يقفوا على الأسباب التي أعدها غيرنا
(يريد الغرب) لنيل أعلى مراقب المجد في أوطانه ، ثم اندفع إلينا لاندري
ماذا يريد أن يصنع بنا !! فإن عقولوا جميع ذلك ، أفلا يفقهون : أنهم إن
لم يكونوا نصراء لجيش العلم ، أصبحوا على شفا الخطر ؟ . . . »

« فعل الأغنياء منا ، الذين يخافون من تغلب الغير عليهم ، وتطاول الأيدي
الظالمة إليهم — أكثر من الفقراء ، أن يتآلفوا ، ويتحدوا ، ويبذلوا
من أموالهم في سبيل اقتتاح المدارس ، والمكاتب ، واتساع دوائر التعليم ،
حتى تعم التربية ، وتثبت في البلاد جرائم العقل والإدراك ، وتنمو
روح الحق والصلاح ، وتهذب النفوس ، ويشتد الإحساس بالمنافع والمضار ،

فيوجد من أبناء البلاد من يضارع نبي غيرها من الأمم ، فتكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة . لهم مالنا ، وعليهم ما علينا !!

« ألم يعتبروا بالجمعيات الأوربية ، التي لم يكن أعضاؤها إلا الازدعين ، والصانعين ، والتجار ... كيف يبلغ إيراد الواحدة منهم نحو ثلاثين مليوناً من الجنيهات ، وبعضها أكثر وبعضها أقل ، وجميع ذلك يصرف في بث المعارف والعلوم ، واتساع دائرة المصانع والفنون ، وتقوية روح التربية الحقة ، التي لا شأن للبلاد إلا إذا تحلى أبنائها بحلها ، (١) »

التعليم الديني ... محتاج مسلك آخر :

والشيخ محمد عبده إذ يقوم التعاليم الدينية إلى هذا الحد في خلق جماعة قوية : في معارفها ، واتجاهها ، وسيطرتها على الحياة ، وحصولها في المجال الدولي على وضع لا يقل شأنًا عن الأمم الأخرى القوية السائدة . . يرى أنه لا يتم هذا الأثر الإيجابي في توجيه المواطنين وجهة سليمة نافعة ، وهي الوجهة الجماعية ، إلا إذا تغير مجرى التوجيه القائم ، وخلت الثقافة الإسلامية من عوامل الضعف والجنود ، وهي عوامل الانحراف التي طرأت عليها ، وعلى الأخص في الحقبة الأخيرة في تاريخ التأليف العربي الإسلامي . يقول — رحمه الله — في ذلك :

« ... إذا استقرينا أحوال المسلمين ، للبحث عن أسباب الخذلان ، لانجد إلا سبباً واحداً : وهو القصور في التعليم الديني ، إما بإهماله جملة — كما هو في بعض البلاد ، وإما بالسلوك إليه من غير طرقه القويمة — كما في بعض آخر !!

(١) تاريخ الإمام : ١٦٠ ص ١٤٣ : ١٥٠

« أما الذين أهمل فيهم التعليم الديني : لجمهور العامة في كل ناحية ، لم يبق
عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها ١ فإن كانت لهم عقائد ، فهي
بقايا من عقائد الجبرية والمرجئة ، من نحو : أنه لا اختيار للعبد فيما يفعله ،
 وإنما هو مجبور فيما يصدر عنه جبراً محضاً — فلماذا لا يؤخذ على ترك
الفرائض ولا على اجتراح السيئات ١ ومثل : إن رحمة الله لا تدع ذنباً
حتى تشمله بالغفران قطعاً ، لا احتمال معه للعقاب .. فليفعل الإنسان ما يفعل
من الموبقات ، وليهمل ما يهمل من المفروضات . فلا عقاب عليه ١
وما شاكل ذلك ، مما أدى إلى هدم أركان الدين من نفوسهم ، واستل
الحية من قلوبهم ... ولا منشأ له إلا عدم تعلمهم عقائد دينهم ، وغفلتهم
عما أودع في كتاب الله ، وسنة رسوله ١

« وأما الذين أصابوا شيئاً من العلم الديني : ففهم من كان همهم علم أحكام
الطهارة والنجاسة ، وفرائض الصلاة والصوم ، وظنوا أن الدين منحصر
في ذلك ١ ١ ومتى أدوا هاتين العبادتين على ما نص في كتب الفقه فقد
أقاموا الدين ، وإن هدموا كل ركن سواهما ... ويشتركون مع الأولين
في تلك العقائد الفاسدة ١ ١

« ومنهم من زاد على ذلك علم الفروع في أبواب المعاملات ، متخذاً
ذلك آلة للكسب ، وصنعة من الصنائع العادية . وأولئك الأغلب من طلاب
الإفتاء والقضاء ، ووظائف التدريس ، وما شاكل ذلك ... لا ينظرون
إلى الدين إلا من وجهة ما يجلب إليهم المعيشة ١ ١ فإن مال بهم طلب
العيش إلى مخالفته ، لم يبالوا بذلك ، معتقدين على مثل عقائد الجملة
مما قدمنا ١ ١ ١

«وهؤلاء لا تختص مفاسد أعمالهم بذواتها ، ولكنها تتعدى إلى أخلاق العامة وأطوارهم ؛ فهذا القسم أعظم الأقسام خطراً ، وأشدّها ضرراً في العامة والخاصة . . . وما أفراده بقليل ١١١

« إن إصلاح الجداول — في التعليم — لا يتم بأن يدرج في فنون المدارس الإسلامية بعض الكتب الفقهية ، مع بقاء التعليم على طرقة الموهودة في المساجد ، وفي دروس بعض العلماء ١١ فإن العلوم العملية ، إذا لم تكن على عقائد صحيحة وإيمان صادق لا تليث أن تضل ، ولئن ثبتت فإنما تسوق إلى أعمال خالية عن النيات وخاوية من سر الإخلاص ، فتكون أشبه شيء بالباطلة في عدم ترتب الأثر المطلوب عليها كما قدمنا ١١

« فلابد أن يوجّه النظر إلى فن تقوى به العقيدة وبستحكم سلطانها على العقول ، ثم إلى تربية تذكر بما تنال النفس من ذلك الفن فيكون التذكّر مستحفظاً لما يصل إليها منه ، ثم إلى فن الفقه الباطني — إلى فن الضمير ، وهو ما تعرف به أحوال النفس وأخلاقها ، والممالك منها : كالكذب والحياة والنيمة والحسد والجبن وسائر الرذائل ، والمنجى منها : كالصدق والأمانة والرضا والشجاعة وسائر الفضائل ؛ ويضم إلى ذلك باقي علم الحلال والحرام على ما هو مذكور في الكتاب والسنة ، ومتفق عليه بين أئمة الملة الإسلامية . . . إلى تربية تحفظ وتروض على العمل بما تعمل به ١١

« ثم يكون التعليم في هذه الفنون المذكورة والتربية على وجه يتفق مع قواعدها ، مستندين إلى الشرع الشريف ، بحيث تذكر مأخذها من القرآن والسنة الصحيحة ، وما صح أثره من أقوال الصحابة وعلماء

السلف الأول ، ومن هذا جذورهم : كحجة الإسلام الغزالي وأمثاله .

، فالقصد بالذات علان : علم الظاهر وعلم الباطن ، وهما أصلان ،
وبمجموعهما ركن الإصلاح .

والركن الآخر « التربية » ، بما يهتديان إليه ، حتى تصير العلوم ملسكة
راسخة ، تصدر عنها الأفعال بلا تعمل . ثم يتبعهما فن آخر يقوى على
الغرض منهما ، وهو فن التاريخ الديني ، خصوصاً سيرة النبي صلى الله عليه
وسلم ، وسيرة أصحابه ، والخلفاء الراشدين ، (١)

وهذا المنهج التربوي ، وضعه الشيخ محمد عبده للتثقيف العام بالثقافة
الإسلامية ، وهو الذى جعله أساس المرحلة العامة فى التعليم . وتحدث بعد
ذلك عن مناهج أخرى لتخريج المدرسين والدعاة والمرشدين ، لاجال الحديث
عنها هنا ، لأننا بصدد عرض وجهة نظره فى قيام التربية العامة على
أصول إسلامية ، وضرورة الأخذ بها فى تلافى الحال الفاسدة فى الأمة . تلك
الحال التى ذكرها غير مرة ، وأشار إلى علتها فى وضوح ، وهى : نقشى الانانية ،
وانعدام « الروح الجماعية » .

عيوب المجتمع المصرى :

يتعرض الشيخ محمد عبده فى هذا الجانب الفكرى ، إلى عيوب المجتمع
المصرى ، وهى نفسها تقريباً عيوب المجتمع الشرقى الإسلامى فى وقته بوجه
عام ... وهو يحلل أسبابها وعلمها ، ويذكر ما يراه كفيلاً بإزالتها .

(١) تاريخ الإمام ج ٢ ص ٥٠٩ : ٥١١

● فيصف أحاديث المجتمع المصرى : بأنها عنوان على سوء الفهم للحياة ، وعلى عدم الجهد فيها ، وسوء التربية ، وعدم تهذيب الخلق .

ويرجو أن تتوجه أحاديث المجتمع إلى النافع الصالح ، على نحو ما فى البلاد الأوربية - كما كان فى وقته ، أو على نحو ما كان فى صدر الإسلام ، أو لدى الأمم الراقية فى التاريخ ! ويسأله قارئه أن لا يفهموا من كتابته فى هذا الجانب الاجتماعى أنه يقصد لوم فريق معين من الناس ، بل غرضه الإصلاح والتهذيب (١) !

● ويتحدث عن الزواج : كضرورة اجتماعية ، وفى الوقت نفسه يعد تعدد الزوجات مضرة اجتماعية . فيذكر أن الاختيار فى الزواج قائم على طبيعة الإنسان : باعتبار أنها طبيعة مفكرة لها اختيار من جانب ، وأن لديها الميل الغزوى إلى التعاون من جانب آخر . وكل من الأمرين يطلب من الإنسان أن يتخير إذا تزوج ، أما أحدهما : فمميز المرغوب من غير المرغوب فيه ، وأما الثانى : فيحدد من يمكن التعاون معه !

ثم هو يعتبر الزواج نفسه عاملاً من عوامل السعى الجدى فى الحياة ، وضرباً من ضروب التنظيم فى حياة الاثنين ، بحيث أن أحدهما يكمل الآخر : لمصلحتهما معاً ، ومصلحة امتداد حياتهما فى أولادهما وللجاعة .

أما الزواج بأكثر من واحدة : فيرى - الشيخ محمد عبده - أن الناس غنيهم وفقيرهم ، قد اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة ، وغفلوا عن النقص الحقيقى منه ... وهذا لا يجيزه الشريعة ، ولا يقبله العقل ! ! فاللازم الاقتصار

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٠٣

على واحدة ، إذا لم يقدروا على العدل - كما هو مشاهد - عملاً بالواجب عليهم ، بنص قوله تعالى : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . وأما آية : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء . . .) ، فهي مقيدة بآية : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . كما يجب عليهم أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من (العدل) وحفظ الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من الغوائل التي تؤدي بهن إلى الأعمال غير اللائقة ، ولا يحملوهن على الإضرار بهن وبأولادهن ، ولا يطلقون إلا لداع ومقتض شرعى ، شأن الرجال الذين يخافون الله ، ويوقرون شريعة العدل . ويحافظون على حرمان النساء وحقوقهن ، ويعاشروهن بالمعروف ، أو يفارقوهن عند الحاجة . . . ، (١) .

● ويذكر البديع : ومدى دلالتها على الانحراف في الاعتقاد ، فيذكر منها على الخصوص : زيارة قبور الأولياء ، والتشويش على المصلين في المساجد بضرب الطبول والباز . . . وفي الوقت الذي كان يميب فيه الشيخ محمد عبده مثل هذه البدع ، لم يكن مقتياً ولا قاضياً ولا معلماً ، بل كان محرراً في صحيفة « الوقائع المصرية » ، ١١ ونصيبه الذي ساهم به في محاربة عيوب المجتمع المصرى والإسلامى - ومن بينها البدع - هو : لفت النظر إليها ، والثناء على القائمين بالأمر عند اتخاذهم تدبيراً من التدابير ضد بدعة معينة . بالإضافة إلى ذكر الأسانيد الشرعية والقانونية ، أو الاستشهاد بأحوال الأمم وقت قوتها أو ضعفها على حال يريد بقاءه أو يريد إزالته ، (٢) ١١

● والرشوة : كعنوان على الضيف الخلقى ، ينمى عليها إلى حد

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١١٢

(٢) تاريخ الإمام : ٢٠ ص : ١٣٣ ، ١٤٢ ، ٥٠١

أنه اعتبر أنها أمانة على فقد الشعور بالواجب وأدائه : في الأمة ، والأداة الحكومية على السواء ١١ « وأنها عادة شنيعة مضرة بالدين والدنيا ، في طباع أدياء الهمم ، تقريباً لنوى المناصب ، وتذللاً خبيثاً ، لا يجوز الشرح ولا قانون البلاد ، وتنفر منه نفس كل ذى إحساس لإنساني ، ولأنها أمر مضاد لمعنى الإنسانية ، ومضاد بالتالى للشرع وقانون البلاد ، يرى الشيخ محمد عبده أن الراشئ والمرثئى شركاء في هذه الجريمة الخلقية ، بل يرى أن نصيب الراشئ في ذلك أكبر ١١ « وحيثئذ فإ يلحق الراشئ من الوهم أشد مما يلحق المرثئى وإن كان كل منهما مجرمًا : لأن الأول ضيع ماله واسترسل مع الجبن وضعف مع الوهم في مقام يستوى فيه الحاكم والمحكوم أمام القانون ، وأمال المرثئى لأخذ الرشوة وقوى طمعه ودله على الشر وكلف نفسه بما لم يكلف به ، ١١ (١)

• عدم المبالاة بالمصلحة العامة : وما عابه كذلك على المجتمع المصرى - وكذلك المجتمع الشرقى الإسلامى - عدم المبالاة بالمصلحة العامة «... فانظر إلى هذه الحال الرديئة التى نشأت من تفرق القلوب ، وانقطاع التواصل بين النفوس ! فلا يهتم واحد بعمل يشترك في منفعته مع آخر ، وإن كان يتحقق الضرر لنفسه بتركه ، كأن اشتراك الغير في المنفعة صيرها مضرة وينبغى اجتنابها ١١ وكان من الواجب : أن الاشتراك يدعو إلى التعاون والقوة ، بدل التهاون والانحطاط !... فكانهم سلبوا الخواص الطبيعية التى للإنسان الجبال والغابات ١١ (٢) ».

• وأخيراً يتحدث عما سماه فقدان ملكة « حفظ الماضى » ، والاحتفاظ

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ س ٨٥

(٢) تاريخ الإمام : ٢٠ س ٦٨

بملكة الحقد والضعينة .

وهنا يتحدث الشيخ محمد عبده عن الرسوم والتأثيل على أنها : د . قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشئون المختلفة ، ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة ، ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية ١١ . وهي التي تسمى في العرف الحديث : متاحف الأمم أو الحضارة الإنسانية فهي وسيلة ، فائدتها عميقة لا نزاع فيها

وهو لذلك يرى : د أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين : لا من جهة العقيدة ولا من العمل ، (١) ١١

ويرى الشيخ محمد عبده أن المسلمين اعتادوا أن يخوضوا مجالى التساؤل فيما تظلم منفعته ليحرموا أنفسهم منه ، وهم لا يعنون بحفظ شيء يبق نفعه لمن يأتي بعد ١١١ فليست ملكة الحفظ بما يتوارث عندنا ، وإنما الذى يتوارث هو ملكات الضمائر والأحقاد تنتقل من الآباء إلى الأولاد حتى تفسد العباد ، وتخرب البلاد ، ويلتقى بها أربابها على سفير جهنم يوم المعاد ، (٢) ١١١

• ضرورة إعادة توزيع الثروة في الأمة :

وكما تكلم هنا في الجانب الاجتماعى عن الروح الجماعية ، وعيوب المجتمع ، تكلم عن بعض العادات التي تتصل بالثروة الوطنية :

— فساد السفه والإسراف

— وحدد معنى الاقتصاد بأنه الحد الوسط ، ومدحه ونصح به

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠١

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠٢

— ثم حدد موقفه من « الرأسمالية » ، وعيوبها ، ونصح بتوزيع الثروة
في الأمة على غالبية الأهالي .

• فيصف المسرفين: فيقول : «... ولكن أبي حاكم الشهوات ، إلا أن يكلف
هؤلاء الضعفاء النفوس المنحطى الأفكار بما يطبقون !! كأنهم يبرهنون
بأعمالهم هذه ، وتهورم في الإسراف والإففاق ، على أنهم ليسوا أهلا
للثروة ، ولا مستحقين للغنى ، ولا يتحملون ثقل الخير على أنفسهم ،
بل يحبون أن يكونوا على الدوام فقراء متربين لا يملكون شيئا ، وإن كانوا
في صورة أغنياء موسرين !! ويرغبون أن يكونوا نحت ذل الذين ،
ولا يعلمون أن نكبات الدهر كثيرة الورد ، شديدة البطش ، (١) !! ويستند
في ذلك إلى الآية الكريمة : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها
كل البسط ، فتقعد ملوما محسورا ، ١

• ويحدد الاقتصاد : بأنه « فضيلة من فضائل الإنسانية الجليلة . . . فإذا
جمع الشخص بين الإمساك عما لا يلزمه ، والبذل فيما هو أحوج إليه ، فقد
حاز فضيلة (الاقتصاد) التي قال بها نبينا صلى الله عليه وسلم : الاقتصاد
نصف المعيشة . . . » (٢) .

• وموقفه من « الرأسمالية » : تكشف عنه هذه الكلمات : «... إذا
انحصرت الثروة في دوائر مخصوصة ، عند أشخاص قليلين ، لوازمهم ليست
بالكثيرة ، فتكسد أسواق الصناعة والتجارة ، لقلة الراغبين في الصنائع والبضائع
— أي لقلة القادرين على اقتنائها !! (وهذه الصورة خاصة بالرأسمالية في المجتمعات

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٨

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٩

الشرقية الإسلامية : وهي اكتناز المال في غير تداول (وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية ، إذ يكون الجميع كأجراء ، لا يهتمون اهتمام الملاك) وإن أغنى البلاد ، وأسعدما . هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها . ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات ، في أيدي الغرباء الأجانب ، (١) ١١

• جانب الاعتقاد :

وتناول محمد عبده في جانب الاعتقاد موضوعين رئيسين :
— تحرير المسلم من عقيدة الجبر . . . مع الإبقاء على عقيدة القدر .
— إلهام المسلم بأن عقل الإنسان نعمة من الله ، يجب أن يتلاءم ويسير جنباً إلى جنب مع دين الله ، ورسائله للإنسان . . . وأن إغفال العقل معناه الغش من هذه النعمة .

مسكطة الجبر :

ربما يرى الشيخ محمد عبده أن التبعة المطلقة للذاهب والكتب المتأخرة ، لم تكن ذات صلة فحسب بالإحساس بضعف الشخصية العلمية في وقته ، وعدم مسيرتها الشخصية الإسلامية الأولى في خطواتها الإيجابية وموقفها الإيجابي من الكتاب والسنة . . . بل كانت ذات صلة أيضاً بعقيدة « الجبر » ، فكما يكون من نتائج مذهب « الجبر » الشعور بضعف شخصية المعتقد

في نفسه أمام الله ، يكون من نتائج شعوره بهذا الضعف أمام غيره من البشر . . . لأن اعتقاد الجبر يقوم في واقع الأمر على إلغاء الشخصية والوجود الذاتي ، وإذا كان هذا الإلغاء في الأصل هو بالنسبة إلى الله المعبود ، فإنه قد يدفع المعتقدين به إلى أن يتجاوزوا بشعورهم بضعف شخصيتهم دائرة الصلة بينهم وبين الله ، إلى الصلة بينهم وبين المخلوقين ! والجبري مؤمن سلبى في الحياة ، أخص مظاهر سلوكه : الاعتماد على غيره ، ولو كان هذا الغير أضعف منه في واقع الأمر .

وعلى كل حال فعقيدة « الجبر » تتلازم مع « التقليد » ، وكلاهما مظهر الضعف في الحياة ١١ و « الجبري » ، و « المقلد » : كلاهما يقوم حياته على الصدقة ، وكلاهما يتهاون في ترك مجال الحياة لغيره ، وكلاهما لا يعنى بالنظر إلى غيره ١١

والشيخ محمد عبده عليه رحمة الله منذ أن ثار على « التوجيه » القائم في وقته ، ثار في واقع الأمر على الضعف والتهاون ، وثار على سلبية الإنسان في الحياة ، وأراد المسلم أن يكون ذا شأن وإيجابية في يومه ، وغده .

وهنا في تحديد الصلة بين المسلم وربه ، لم يرض أن تكون عقيدة الإنسان في هذا الجانب عقيدة « الجبري » ، لأن هذا الاعتقاد سيفضي حتما إلى ضعف الإنسان ، ويصير به إلى أن يكون عديم الإرادة ، وعديم الإيجابية في الحياة . . . ومن أجل هذا يكافح محمد عبده عقيدة « الجبر » ، ومن أجل أن يكون المسلم بناء يدعو محمد عبده إلى عقيدة « الاختيار » بقوله : « لو شئت لقربت البعيد فقلت : إن من بالغ الحكم في الكون أن تتنوع الأنواع على ما هي في العيان ، ولا يكون النوع ممتازاً عن غيره

حتى تلزمه خواصه ، وكذا الحال في تميز الأشخاص : فواهب الوجود
يحب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هي عليه ، ثم كل وجود متى
حصل ، كانت له توابعه . ومن تلك الأنواع الإنسان ، ومن مميزاته
— حتى يكون غير سائر الحيوانات — أن يكون مفكراً ، مختاراً
في عمله ، على مقتضى إرادته . فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ،
ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً ، أو حيواناً آخر . . . والفرض
أنه إنسان !! فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر ، (١) !!

ولم يسلك محمد عبده في مكافحة عقيدة « الجبر » من جانب ، وفي الدعوة
إلى عقيدة « الاختيار » من جانب آخر مسلك الإنسان الفيلسوف ، الذي
يستمد الرأي من وجهة نظر خاصة ، تمكنه من نفسه ورغب في شرح
الحياة والوجود على أساس منها . . . بل سلك ، كشأنه فيما نقد ورأى ،
مسلك رجل الدين المتبصر . فالأساس الذي يقوم عليه تفكيره أساس دني ،
والهدف الذي يبنى الوصول إليه هو هدف ديني ، والطريق بين الأساس
والهدف يتسم بالصبغة الدينية .

علل قوله « بالاختيار » ببعض نصوص القرآن الدالة على إسناد
الفعل والعمل إلى الإنسان ، وبعض النصوص الأخرى التي ربطت
الجزاء الآخروي بالعمل في هذه الحياة الدنيا ، كقوله تعالى :
« وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . وأن سعيه سوف يرى » . . . يقول :

« تجلت بدعوة التوحيد للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته
من القيود التي كانت تعقدها بإرادة غيره : سواء أكانت إرادة بشرية

ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية أو أنها كإرادة الرؤساء والمسيطين ،
أو إرادة موهومة اخترعها الخيال — كما يظن في الأشجار والكواكب ،
ونحوها . . . وقرر أن : لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ،
فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وأن ليس
للإنسان إلا ما سعى ، (١) .

وأضاف محمد عبده إلى هذه النصوص تبرير العقل لذلك ، على نحو ما ينسب
إلى رجال الاعتزال في تصحيح التكليف من الوجهة العقلية . ويؤثر عن
هؤلاء الرجال أنهم يقولون : إن التكليف لا يترتب عليه الجزاء بنوعيه
— عقلاً — إلا إذا كان الإنسان « مسئولاً » . ولا تعقل مسئوليته
إلا إذا كانت له إرادة بالفعل وكان له « اختيار » في واقع الأمر !

وهذا التبرير العقلي ليس عملاً عقلياً مستقلاً عن رأى الدين ، بل
هو شرح لما جاء فيه من عقائد وفرائض . فهو دليل على شيء معتقد
بالفعل ، وليس دليلاً قصد به إنشاء حقيقة . . . يقول في ذلك :

« لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق ، والدليل الحق
عزيز ، نعم ، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه ، سواء أكانوا
أحياء أم أمواتاً ، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم ، فإن
وجدته صحيحاً أخذ به ، وإن وجدته فاسداً تركه » والحاصل أن الفكر
الصحيح يوجد بالشجاعة ، والشجاعة هنا قسمان : شجاعة في رفع القيد :
الذى هو التقليد الأعمى ، وشجاعة في وضع القيد : الذى هو الميزان
الصحيح الذى لا ينبغي أن يقرر رأى ولا فكر إلا بعد ما يوزن به

(١) رسالة التوحيد : ص ٩

ويظهر رجحانه . وبهذا يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ،
عبداً للحق وحده ، (١) ١١

ويريد الشيخ محمد عبده على هذا التبرير العقلي ، الذي يعرف للبدسة
الاعتزالية وفلاسفة المسلمين ، تبريراً آخر يشتقه من هدف الإسلام
في حياة الإنسان . . . وهو : أن الإنسان « المختار » لبنة إيجابية في
بناء الجماعة ، وهو لهذا دعامة قوية لا يتواكل ولا يني في العمل
والإنتاج . وذلك هو ما يقصده الإسلام في توجيهه للإنسان ، لا يبني
إنساناً سليماً متهاوناً ، ولا جماعة كثيرة العدد قليلة المدة كغشاء السيل ،
تداعى عليها الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ، وينزع الله المهابة من
قلوب أعدائها ١١ وهنا يذكر الإمام :

« صاح — الإسلام — بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به
من نومه ، طال عليه فيها الغياب . . . وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد
بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى : بالعلم ، وأعلام الكون ، ودلائل
الحوادث . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما قيده ، وخاصة من كل تقليد
كان استعبده ، ورده إلى ملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته » (٢) ١١

ولكنه بعد ذلك يفرق بين : مذهب « الجبر » ، وبين معنى « القدر » . . .
يقول ، في رده على هانوتو ، المستشرق الفرنسي :

« . . . اعتقد الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر ،
وبين الاعتقاد بمذهب الجبريين ، القائلين بأن الإنسان مجبور محض
في جميع أفعاله ١ وتوهموا أن المسلمين بمقيدة القضاء يرون أنفسهم

(١) تاريخ الإمام : ١٢ ص ٧٦٢ - ٧٦٣

(٢) رسالة التوحيد : ص ١٠١ ، ١٠٢

كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيفما تميل ١١ ومتى رسخ في نفوس قوم أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون ، وإنما جميع ذلك بقوة جارية وقدره قاسرة ، فلا ريب تتعطل قواهم ، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى ، وتنسى من خواطرهم داعية السعى الكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا لمن عالم الوجود إلى عالم العدم ١١

« هكذا ظنت طائفة من الإفرنج ، وذهب مذهبها كثيرون من ضعاف العقول في المشرق ١ ولست أخشى أن أقول : كذب الظان ، وأخطأ الواهم ، وبطل الزاعم ، واقفروا على الله والمسلمين كذبا ١ لا يوجد مسلم في هذا الوقت : من سني ، وشيعي ، وإسماعيلي ، وزيدي ، ووهابي ، وخارجي — يرى مذهب « الجبر » المحض ، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرّة ١١ بل كل من هذه الطوائف المسلبة يعتقدون بأن لهم جزاء اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى « الكسب » ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزاء الاختياري ، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية ، والنواهي الربانية ، الداعية إن كل خير ، الهادية إلى كل فلاح ١ وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي ، وبه تتم الحكمة والعدل .

« نعم كان بين المسلمين طائفة تسمى « الجبرية » ، وذهبت إلى أن الإنسان مضطر في جميع أفعاله اضطراراً لا يشوبه اختيار ، وزعمت أن لافرق بين أن يحرك الشخص فكه للأكل والمضغ ، وبين أن يتحرك بقففة البرد عند شدته ١١ ومذهب هذه الطائفة يعده المسلمون من منازع السلطة الفاسدة ، وقد انقرض أرباب هذه المذاهب في أواخر القرن الرابع من الهجرة ١١

« وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر ، ولا من مقتضيات ذلك ما ظنه أولئك الواهمون . . . الاعتقاد بالقضاء : يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . ويسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان ، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم ، وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ١١ وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس ، وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ، ما لا ينكره أبله ، فضلاً عن عاقل . وإن مبدأ هذه الأسباب التي تُرى في الظاهر مؤثرة ، إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم ، الذي أبدع الأشياء ، على وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعاً لشبهه ، كأنه جزاء له ، خصوصاً في العالم الإنساني ١

« ولو فرضنا أن جاهلاً ضل عن الاعتراف بوجود إله صانع للعالم ، فليس في إمكانه أن يتملص عن الاعتراف بتأثير الفواعل الطبيعية ، والحوادث الدهرية ، في الإرادات البشرية . فهل يستطيع إنسان أن يخرج بنفسه عن هذه السنة التي سنّها الله في خلقه ؟؟ هذا أمر يعترف به طلاب الحقائق ، فضلاً عن الواصلين ١١

« الاعتقاد بالقضاء والقدر ، إذا تجرد عن شناعة الجبر ، يتبعه صفة الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبحث على اقتحام المهالك ، التي ترجف لها قلوب الأسود ، وتلشق منها مرادة النور ١١ هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المسكاره ، ومقارعة الأحوال ، ويحليها

بجلى الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج عن كل ما يعز عليها ،
بل يحملها على بذل الأرواح ، والتخلّى عن نضرة الحياة . . . كل هذا
فى سبيل الحق ، الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة !

« الذى يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله
يصرفها كما يشاء — كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه ، وإعلاء كلمة
أمرته أو ملته ، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟؟ وكيف يخشى الفقر
بما ينفق من ماله ، فى تعزيز الحق وتشديد المجد ، على حسب الأوامر
الإلهية . وأصول الاجتماعات البشرية ؟؟ »

« أمّح الله المسلمين بهذا الاعتقاد ، مع بيان فضله ، فى قوله الحق :
(الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ، فزادهم إيماناً ،
وقالوا : حسبنا الله ونعم الوكيل . فاقبلوا بنعمة من الله وفضل ، لم يمسهمْ
سوء ، واتبعوا رضوان الله ، والله ذو فضل عظيم) ١١ »

« . . . هذا الاعتقاد هو الذى ثبتت به أقدام بعض الأعداد القليلة
منهم أمام جيوش ينصر بها الفناء ، ويضيق بها بسيط الغبراء ،
فكشفهم عن مواقعهم ، وردوهم على أعتابهم . . . » (١) ١١

فى صلة العقل بالوحي :

وفى توضيحه صلة العقل بالوحي ، أو صلة رجال العقل برجال النص
فى الجماعة الإسلامية — يرى الشيخ محمد عبده ما رآه « ابن رشد » فى القرن
السادس الهجرى ، وما رآه « ابن تيمية » فى القرن الثامن من قرون
الهجرة ، من أن الوحي يجب أن يتفق مع العقل . . . يقول :

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٥٩ : ٢٦٧

د . . . فقد أمر الكتاب بالنظر واستعمال العقل : فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه ، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه . ونهانا عن التقليد : بما حكى من أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم . . . فالتقليد مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يحمل بحال الإنسان ، (١) ١١

ويقول أيضاً :

«والذى علينا اعتقاده : أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد ، لادين تفريق فى القواعد ! العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه . . . وما وراء ذلك فزعزعات شياطين ، أو شهوات سلاطين ، (٢) ١١

فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله ، والعقل الإنسانى أثر أيضاً من آثار الله فى الوجود . . . و آثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض ، ولا يعارض بعضها بعضاً !

● لأنها آثار لكامل كلاً مطلقاً : والعقل البشرى يحيل أن يكون هناك تناقض بين آثار الكامل المطلق ، لأن التناقض فى الأفعال نقص ! فلو تعارضت أو تناقضت الآثار الصادرة من مصدر واحد ، دل تعارضها وتناقضها على عدم الكمال المطلق لهذا التصرف .

● لأن الوحي مصدر هداية ، والعقل الإنسانى مصدر هداية أيضاً : وكلاهما يهدف إلى تحديد الطريق المستقيم فى الحياة للإنسان . وإلى تحديد الغاية الأخيرة فى هذا الوجود . وأمران شأنهما هذا الشأن ، لابد أن يتفقا فى التحديد الإجمالى — على الأقل — لطريق الإنسان فى حياته ، وغايته فى وجوده .

(١) رسالة التوحيد : ص ١٥

(٢) رسالة التوحيد : ص ١٤

فإن بدا أن هناك اختلافاً بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل ،
كان منشأ هذا الاختلاف : إما تحريف رسالة الوحي ، أو سوء استخدام
العقل ! والمحرّف للرسالة السماوية ، وكذلك المسيء لاستخدام العقل الإنساني ،
هو : الإنسان ، هنا وهناك . . . وليس الملك الذي نزل بالوحي ، ولا الرسول
المصطفى لتبليغ الرسالة !!

طبيعة الوحي يجب أن توافق طبيعة العقل الإنساني إذن ، لأنها
مصدراً هداية . . . صدراً لغاية واحدة ، من كامل واحد كلاً مطلقاً !

وتحريف الكتاب المنزل بتخرّيج نصوصه تخريجاً يبعده عن هدفه ،
تحت التأثير بعوامل شخصية ، أو التأثير بمذهب معين — عمل من شأنه
أن يحول بين انسجام الكتاب المنزل والعقل السليم في الإنسان !

والدخول في بحث العقل للكتاب المنزل وللرسالة الإلهية ، بعد
الاعتقاد بعقيدة خاصة ، أو قبل التخلّي عن المؤثرات المغرضة — يجعل
من الصعب أن يوافق مثل هذا العقل الباحث أهداف الكتاب السماوي ،
ورسالة الله في جماعة الإنسان !

والإنسان هو الذي يخرج الكتاب تخريجاً فيه بعد أو بجاقة لهدفه
الأصيل ، والإنسان نفسه هو الذي يميل بالعقل الإنساني نحو عقيدة
خاصة أو جهة معينة ، وينحرف به عن أن يكون العقل الخالص ،
الذي فطر الله الإنسان عليه !! وبذلك يكوّن الإنسان هو الذي حال
دون أن يوافق الكتاب العقل ، ودون أن يوافق العقل الكتاب ،
وليست طبيعة كل منهما هي التي حالت دون ذلك !!

وابن رشد - قبل محمد عبده - كتب كتابه : فصل المقال

فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، . . . وكذلك كتب ابن تيمية كتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »

• وابن رشد : وإن هدف إلى إزالة الخلاف بين الفكر الإغريقي والإسلام ، إلا أنه أسس ذلك على عدم التنافر : بين طبيعة الدين كدين ، وطبيعة العقل كمعدل .

• والثاني ، وهو ابن تيمية : وإن قصد مباشرة إلى عيب الفكر الإغريقي ونقضه ، إلا أنه في الوقت نفسه برهن على أن طبيعة الدين — فيما ينقل نقلاً صحيحاً — لا تعارض طبيعة العقل ، إذا تخلّى هذا العقل عن الظنون والمواجس والغرض في أحكامه .

• والشيخ محمد عبده : في معالجة الصلة بين الوحي والعقل ، لم يهدف إلى ما هدف إليه ابن رشد ، كما لم يقصد إلى ما عناه ابن تيمية . . بل أراد من أول الأمر أن يوضح : أن فطرة الله التي فطر الناس عليها فيما يتصل بالعقل ، لا تعارض مظهراً آخر من مظاهر الله ، ومن آثاره في ملكوته ، وبالأخص لا تعارض رسالة الوحي ، كما يتضمنها الكتاب المنزل ، في صبرته الأصيلة .

• مبادئ التربية والتوجيه العام :

وفي هذا الجانب الأخير آتجه تفكير الشيخ محمد عبده إلى :

— محاربة الحزبية المنهجية والتقليد

— ومحاربة سلطة الكتاب الموجه : وإخضاع العقل والتاريخي ،

وللنصح والتعديل

— وإصلاح الأزهر : باعتباره قلب الجماعة الإسلامية ، إن فسد فسد الجسم وإن صلح صلح الجسم

— وأخيراً إحياء الكتب القديمة : للتعرف على العقليات الإسلامية المنتجة في تاريخ الجماعة الإسلامية ، والانتفاع بصحيح الآراء ، والبناء على هذا الصحيح منها ، تبعاً لمقتضى الحياة المعاصرة .

محاكمة الحزبية المذهبية التقليدية :

وجد الشيخ محمد عبده أن انقسام الجماعة الإسلامية إلى فرق وأحزاب ، وصل إلى مرحلة ضعفت فيها الجماعة عن أن تكون جماعة واحدة ، لها عناصر الأمة القوية ؛ وذلك بسبب طغيان التبعية المطلقة للمذاهب القائمة ؛ ومعنى طغيان التبعية : عدم انفكاك التابعين لمذهب ما عن تقدير هذا المذهب ، ومنحه سلطة عليا في التوجيه والاعتقاد ، في كل رأى من آرائه ، وفي كل مؤلف من تأليفه ١١ والخطر الذي يهدد الجماعة — أية جماعة — لا يمكن في تعدد مذاهبها في التفكير أو الاعتقاد ، بل في تحكم هذه المذاهب وسيطرتها على التابعين ، بحيث يهاب هؤلاء التابعون قدما ، وإبداء أرائهم في قيمتها ١٢ فندت تكون الجماعة : جماعات ، وشعوباً ، وطوائف ، بينها فواصل منيعة ، تحول الفواصل دون تجاوزها لتوجيه واحد ، ودون سيرها في اتجاه واحد ، ولقاية واحدة . . . فواصل هذه التبعية ، أو فواصل التعصب البغيض الناشئ عن الحزبية الجامحة ١٣

وجد الشيخ محمد عبده انقسام الجماعة الإسلامية على هذا النحو . . . وجد فجوة واضحة بين المتكلمين بعضهم تجاه بعض ، وفجوة أشد من هذه وضوحاً بين المتكلمين جميعاً من جانب وأرباب العقل والفلسفة

من جانب آخر . كما وجد أبواب المذاهب الفقهية — وهي مذاهب التوجيه في معاملات الناس بعضهم لبعض ، وفي عبادة الناس لبعضهم — يتنابدون في الخصومة ، ويعرضون قيمهم البشرية للتجريح ، وقيمهم المذهبية في سلوكهم الديني للأخذ والرد ، على نحو ما يوجد في كتب الفقهاء المتأخرين !

لهذا لم يجد مناصاً من أن يعرض لقيم هذه المذاهب ، ولم يجد مناصاً كذلك من أن يكون تقديره إياها بحيث لا يجعل لواحد منها رجحاناً مطلقاً على آخر . وبذلك تكون وضعية هذه المذاهب أمام المجتمع الإسلامي وضعية الشارح لأول الإسلام وتعاليمه ، الذي من شأنه أن يصيب ويخطئ . لأن هذا الشارح لإنسان . ومن أجل ذلك لا يحق لمذهب منها ، فضلاً عن التابعين له ، أن يدعى أنه هو الحق على الإطلاق ، أو أنه يمثل الإسلام كصورة تامة له !!

وتناول محمد عبده عرض قيم هذه المذاهب :

- في : بيانه لـ «علم الكلام» ، وفي الوقت نفسه في موقفه هو من علم «التوحيد» .
- وكذلك : في رأيه في تحديد «الفرقة الناجية» ، من بين الفرق الكلامية .

ففي تقديره لبحوث «المستكلمين» الإلهية . خالف معاصريه ، وخالف التقدير السائد إذ ذاك لعلم التوحيد ! وقد كان المعاصرون له في الأزهر يرون أن علم التوحيد — وما دار في كتبه من أخذ ورد في عرض أدلة الفرق الكلامية على مذهبهم — وسيلة إيجائية ، ومنهج واجب الاتباع ، في تنشئة الاعتقاد الصحيح باقية بين المسلمين . ولهذا تلى منزلته — في مواد الثقافة الإسلامية الموجهة — منزلة القرآن الكريم وعلومه ، أي تلى مباشرة المباحث التي تتعلق بالمصدر الأصيل للإسلام !!

خالف محمد عبده هذا التقدير، ورأى رأى الغزالي، — ومن قبل الغزالي إمام الحرمين «أبو المعالي الجويني»، — في : أن علم الكلام يصلح أن يكون وسيلة من وسائل الدربة الذهنية ، والفريعات العقلية ، ولكنه لا يصلح بحال أن يكون وسيلة لتنشئة العقيدة الإسلامية ، أو تدعيم الإيمان بها ١١ وأصلح الوسائل لذلك : منهج القرآن نفسه في عرض الدعوة الإسلامية ، ومطالبة الناس باتباع ما يدعو إليه الإسلام ١٢ لأنه منهج « الإقناع » : ذلك المنهج الذي يراعى الفطرة الإنسانية العامة ، وهي القدر المشترك بين الناس جميعاً . وهو من أجل هذا يلائم الدين ، من حيث إنه للكافة ، وليس توجيهاً خاصاً لفريق معين في الجماعة الإنسانية . أما علم الكلام في جميع مذاهبه ، على نحو ما تُصور كتب المتأخرين ، فقد بُدء باستخدام المنطق الأرسطي عن هذا المنهج ، وأصبح بذلك وسيلة الحجاج لدى الخاصة من اتصلوا بالفكر الإغريقي ، واستمرأوا منطق الصوري في البرهنة ١٣

أما بالنسبة لتحديد « الفرقة الناجية » بفرقة خاصة من بين فرق المتكلمين : فيتجلى موقف محمد عبده في تعليقه على شرح « الرسالة العنصرية » (١) . . وشارح هذه الرسالة أصلاً هو جلال الدين الصديقي الدواني ، المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ .

مؤلف الرسالة هو عضد الدين الإيجي ، وقد استهل رسالته بقوله :

« وقال النبي صلى الله عليه وسلم : (ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة ، كلها في النار ، إلا واحدة . قيل : ومن هم ؟ قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي) . . . ثم وبعد أن أورد المؤلف الحديث عمد إلى تحديد هذه الفرقة الواحدة الناجية بقوله : « وهذه عقائد الفرقة الناجية — وهم الأشاعرة ، ١

(١) عضد الدين الإيجي ، المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م)

وبعد أن انتهى من هذا التحديد ، عقب الشيخ محمد عبده بقوله :
ولا بد لنا أن نتكلم في هذا الحديث بكلام موجز ، فاسمع واعلم أن
هذا الحديث قد أفادنا :

(١) أنه يكون في الأمة فرق متفرقة

(٢) وأن الناجي منهم واحدة

(٣) وقد بينها النبي ، بأنها التي على ما هو عليه وأصحابه

«وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ، تبلغ العدد
المذكور أو لا تبلغه : ثابت ، وقد وقع لاجالة .

«وكون الناجي منهم واحدة أيضاً : حق ، لا كلام فيه . فإن الحق
واحد ، وهو ما كان النبي عليه وأصحابه ، فإن ما خالف النبي عليه فهو رد .
«أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية ، أى التى تكون على ما هو
عليه وأصحابه : فلم يتبين بعد إلى الآن !

«فإن كل طائفة عن يدعن لنينا بالرسالة ، تذهب فتجعل نفسها على
ما النبي عليه وأصحابه ! حتى أن «مير باقر الدماذ ، برهن على أن جميع
الفرق المذكورة فى الحديث هى فرقة الشيعة ، وأن الناجي منهم فرقة
الإمامية ! ! وأما : أهل السنة ، والمعتزلة ، وغيرهم ، من سائر الفرق
لجعلهم من أمة الدعوة !

« فكل يدعى هذا الأمر ، ويقيم على ذلك أدلة . . . (يذكر
الفلاسفة وأدلتهم ، والصوفية وأدلتهم ، والمعتزلة وأدلتهم ، وأهل السنة
وأدلتهم . . . قال) :

« فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في الحديث ، وكل مطمئن بما لديه ، وينادى نداء الحق لما عليه ، والوقوف على حقيقة الحق في ذلك ، يكون من فضل الله وتوفيقه .

« فإن الناظر أن يقول :

• أن تكون الفرقة الناجية ، الواقعة على ما كان عليه النبي وأصحابه ، قد جماعت واقترضت : وأن الباقي الآن من غير الناجية .

• « أو أن الفرق المرادة لصاحب الشرع - في هذا الحديث - لم تبلغ العدد الآن : وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

• أو أن جميع هذه الفرق ناجية : حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه من الأصول المعلومة لنا عنهم - كالألوهية والنبوة والمعاد . وما وقع فيه الخلاف ، فإنه لم يكن يعلمه علم اليقين ، وإلا لما وقع فيه خلاف .

• أو أن بقية الفرق ستوجد من بعد ، أو وجد منها بعض ولم يعلم ، أو علم - لكن يدعى ألوهية على مثلاً : (وبناء على هذا الافتراض تكون الفرقة التي لم تعلم أو علمت وقد وضع انحرافها : هي غير الناجية ، وما عداها هو الناجي) .

« وموجب هذا التردد : أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر معضدة بكتاب ، وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك (كالمقياس) . . . والنصوص فيها متعارضة !

« والحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على :

- إثبات الصانع ، وهو واجب الوجود
- ثم منه إلى إثبات النبوات .
- ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تسكنه الألفاظ ، إلا فيما يتعلق بالأعمال ، على قدر الطاقة . . .
- وإن أراد التأويل لفرض : كدفع معاند أو إقناع جاحد ، فلا بأس عليه إذا سلم برهانه من التشويش والتقليد ، ١١

* * *

وهذا النقد للمذاهب الكلامية في ذاتها ، وهذا الموقف من تحديد مذهب معين منها على أن أتباعه هم الناجون ، ثم برفع الفجوة بين صنعة العقل ، ورسالة النص ، من قبل - خلخل الشيخ محمد عبده التبعية ، والتعصب لهذه المذاهب ، وحول د القداسة ، التي منحها تابعو هذه المذاهب إياها ، وكذلك د السلطة ، التي كانت لهذه المذاهب على نفوس تابعيها . . حوّلها إلى المصدر الأول للإسلام وهو : القرآن الكريم ، ثم إلى السنة الصحيحة بعده ، على نحو ما كان الشأن أيام الدعوة وبعدها بقليل في القرن الأول الهجري إنه يقول :

د ألم يأن لنا أن نرجع إلى المعروف بما كان عليه سلفنا ، فنحن بما كان قد أحياهم ، وترك ما ابتدعه أخلافهم بما أمانتهم وأمانتنا معهم (١) ، ١١ ويقول أيضاً :

د فالقرآن سر نجاح المسلمين ، ولا حيلة في تلافى أمرهم إلا إرجاعهم إليه . وما لم تفرغ صيخته أعماق قلوبهم ، وتزول هزته رواسى طباعهم ، فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم . ولا بد أن يؤخذ

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ، ص ٤١١

القرآن من أقرب وجوهه ، على ما ترشد إليه أساليب اللغة العربية ،
ليستجاب لدعوته ، كما استجاب لها رعاة الغنم وساقاة الإبل عن نزل القرآن
بلغتهم ! والقرآن قريب لطالبه ، متى كان عارفاً باللغة العربية ، ومذاهب
العرب في الكلام ، وتاريخهم وعوائدهم أيام الوحي ، (١)

وبهذا اعتقد الشيخ محمد عبده أنه صان وحدة الجماعة الإسلامية ، وعمل
على تماسكها من جديد .

وربما يكون طريقه إلى ذلك أنجح من طريق « الأشعري » ، ثم من طريق
« ابن تيمية » بعده ، في محاولة كل منهما تخفيف حدة المذاهب الإسلامية ،
وإرجاع المسلمين إلى الكتاب والسنة ، وإلى الوحدة الأولى . . .
• لأن « الأشعري » قامت محاولته : على إقرار بعض الآراء من هذا المذهب ،
وعدم إقراره للبعض الآخر منه ، ثم انتخابه بعض آراء أخرى من مذهب
آخر ، وتركه البعض الآخر فيه . وهكذا . . . ثم ضم المنتخب ، الذي
أقر بعضه إلى بعض ، في وحدة سماها : مذهب « أهل السنة والجماعة » .
• وكذلك فعل « ابن تيمية » في فطاق أوسع : ما قبّله من الآراء برهن
على صحته ، وما رفضه منها برهن من الشرع والعقل على عدم اعتباره .

ومن شأن مثل هذه المحاولة أن تُبقي على القيمة الدينية لبعض الآراء
الكلامية ، وهي الآراء التي قبلت من صاحب المحاولة . وذلك يؤدي بدوره
إلى أن هذه القيمة لها صلة بالعقيدة من حيث تكوينها ، أو تقويتها وتأكيدها . . .
• وهذا ما لم يقبله الشيخ محمد عبده ، إذ جعلها قاصرة على الدربة الذهنية ،
وأوضح أن سبيل العقيدة يجب أن يكون هو السبيل الذي حددته القرآن
الكريم في عرض دعوته .

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٥٠

وطالما كانت هناك قيمة عقيدية باقية للذهب في جملته ، فالتبعية باقية له ، وعندئذ ليس هناك ضمان أن تعود لهذه التبعية سلطتها ١١ وبذلك تعود لجوة الفسقة إلى قوتها الأولى ، وتفتت وحدة الجماعة من جديد عن طريق ذلك ١١

والشيخ محمد عبده إذ يدعو المسلم إلى التحرر من التبعية المطلقة للحرية المذهبية ... يدعو أيضاً أن يكون ذا شأن ورأى ، وله سلطة النقد ، واختيار أسلوب التوجيه ، وتكييف أحدث الحياة ... يدعو إلى أن يفكر كإنسان ! ولكن عليه - ضماناً لنجاح تفكيره ، وسلامة هذا التفكير - أن يستهدي القرآن ويسترشده . . يدعو إلى الاجتهاد ، ونبذ التقليد ، ! يقول في تفسير قوله تعالى : « الله الصمد »

« ثم - هو الله - (الصمد) في تحديد الحدود العامة للأعمال ، ووضع أصول الشرائع . فلا بد أن يرد إلى ما أنزل جميع ما يقع الاختلاف فيه . وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره ، متى فُلق صريح كتابه بخلافه . وعلى الناس كافة أن يرجعوا إلى الكتاب ، فإذا لم يكونوا عارفين به ، رجعوا إلى العارف وطالبوه بالدليل منه ، وعليهم أن يهتموا بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون . فإن لم يفعلوا اختلفت الآراء ، وحجبت المذاهب كتاب الله ، فدرس معناه وذهبت الحكمة من إنزاله عبثاً . تعلق الناس بقول غير المعصوم ، وعمام عن هدى المعصوم ١١ فكانوا بمنزلة من لم تأت بهم رسالة ، وإنما يعملون بما يقول لهم زعمائهم ، الذين لا يجدون دليلاً على امتيازهم بالوظامة ، فيكونون متمسكين بما لم ينزل به الله سلطاناً ، فيسقطون في مهاوى الشقاق الدنيوى والآخروى ، (١) !!

(١) تفسير جزء عم : ١٧٨ .

آمن الشيخ محمد عبده بأن للإنسان وجوداً ذاتياً وكياناً مستقلاً في هذا العالم . . . والدعوى بأن للإنسان وجوداً ذاتياً ، يستتبع منطقيها إقرار إمكان الإنسان فهم نصوص الكتاب المنزل ، والتفقه على أساس منها ، وذلك هو ما يعرف « بالاجتهاد » . إذ الاجتهاد هو التفتيش في مصدر الجور الديني الأصيل ، كي يطبع حالاً معينة أو حادثة جديدة بطابع هذا الجور ، بحيث لا يبدو شذوذاً ، ولا نفرة عن ذلك الجور الأصيل ١١

ومن هنا لم يتردد الشيخ محمد عبده في القول بإباحة الاجتهاد ونبذ التقليد ١١

وسبب الدعوته إلى الاجتهاد عنده هو طبيعة الحياة ، وضرورات المجتمع الإنساني . فالحياة الإنسانية صائرة ومتطورة ، ويجد فيها من الأحداث والمعاملات اليوم ، ما لا يعرفه أمس هذه الجماعة . والاجتهاد هو الوسيلة العلمية ، والنظرية المشروعة ، للملائمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام العامة . ولو وقف الأمر بتعاليم الإسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين ، لسارت الحياة الإنسانية في الجماعة الإسلامية في عزلة عن التوجيه الإسلامي ، وبقيت أحداث هذه الحياة في بُعدٍ عن تحديد الإسلام لها وتكييفها بالكيفية الإسلامية ، وهذا وضع سيخرج المسلمين : في إسلامهم وفي حياتهم معاً ١١ فإما أن تخف قيمة الإسلام في نفوسهم ، تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، وإما أن يقفوا عن متابعة السير في الحياة ، فيصيروا في عزلة عن الحياة نفسها ، وضد الحياة وقانونها كذلك ١١

ومع أن الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة والاحتية لامتداد الصبغة الإسلامية لأحداث المجتمع الإنساني في الجماعة الإسلامية ، إلا أنه من جانب آخر لا يجوز أن يمارسه إلا من كان على الصفات العلمية التي كان عليها

المجتهد الأول في القرون الثلاثة الأول . ومن أجل ذلك قرن الشيخ محمد عبده جوازہ في عصره وبعد عصره ، بالشروط التي جاز بها فيما مضى . واحتياط في هذه الشروط ، احتياطاً لا يقل عن احتياط الأوائل فيها .

وكان من الضروري ، إذ يجوز الاجتهاد ، أن ينحى على التقليد ، لأنه وقف بالعقل الإنساني عند حد معين لا يتجاوزه . . .

• وذلك يتنافى مع طبيعة العقل ذاته : لأن العقل وجد للملاءمة بين الإنسان وظروف الحياة التي يعيش فيها ، ولذلك كان هذا العقل مصدر هداية وتوجيه له في حياته . فإن قضى عليه في عصر أن يقف عند حد أنواع الملاءمة التي استنبطت في عصر سابق ، كان ذلك خروجاً به عن طبيعته ، وشلا لحركته الذاتية في سيره .

• ويتنافى الوقوف به عند زمن معين مع طبيعة الحياة : لأن أحداثها ليست أزلية غير متغيرة ، بل خصيصتها التغير والتجدد . وإذن ، قد يكون ما ناسب أحداثها الماضية من علاج اقترح من قبل غير مناسب لعلاج الأحداث الجديدة !! والحكم بإخضاع هذه الأحداث الجديدة لتكييف الماضي وعلاجه قد يؤدي إلى تعسف ومشقة ، نتيجة التناظر بين خصائص الأحداث الجديدة والعلاج الذي أخذ به لأحداث سابقة فيما مضى .

• ويتنافى أيضاً مع طبيعة المبادئ الإسلامية وخصائصها : لأن هذه المبادئ ليست لها طبيعة التوقيت ، ولا الخصوص المكاني أو الزماني . فهي للناس كافة ، وللإنسانية في أزماتها المتتابة ، وفي جميع بقاعها . ومقتضى ذلك : أنها صالحة لتناول أحداث الحياة ، وقادرة على صبغها بالصبغة الإسلامية ، وأنها صالحة كذلك لتوجيه الإنسان في الحياة . في ظروفها المختلفة .

والشيخ محمد عبده إذ ينحى على التقليد ، ينحى عليه : لذاته من حيث هو كبداً ، ثم على وجه أخص : ينحى على صورته التي كان عليها في زمنه ، وهي التي تتمثل في تبعية حرفية لها شبه قداسة وسلطة . . . تبعية لمذاهب واتجاهات ، ولذاتها أو مالت بها عن خط الاستقامة عهد الضعف : الفكري ، والسياسي ، والاقتصادي ، في الجماعة الإسلامية . . . وتبعية لكتب قامت على كثرة الافتراض النظري في تفصيل الآراء ، وبعدت بذلك عن الحياة في سيرها الواقعي ، وغضت في أسلوبها ، وهدفت إلى توكيد الخصومة المنهجية للجماعة !!

وبين محمد عبده مدى أثر هذا التقليد على علماء الأزهر :

« إذا وصل إلى أيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلون : لا يعقلون المراد منه !! وإذا علقوا منه شيئاً : يردونه ولا يقبلونه !! وإذا قبلوه : حرقوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم ، كما جرروا عليه في نصوص الكتاب والسنة (١) ، !! فإقرار الاجتهاد وجوازه — في نظر الشيخ محمد عبده — ليس مظهراً لا اعتبار الإنسان وتقديره لحسب ، بل هو قبل ذلك ضرورة اجتماعية إسلامية ، واستمرار عمل للحياة الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي .

العقل الإنساني هو العقل الإنساني في كل عصر وجيل . . . وموقف الإنسان المسلم من كتاب الله وسنة رسوله في أي عصر وفي أي جيل ، يجب أن يكون هو موقف الإنسان المسلم أول الدعوة إلى الإسلام ، وفي الفترة النهمية له . هذا الموقف هو : أن للبسم المتأخر في الزمان الحق في الحق في أن يفهم القرآن والسنة الصحيحة ، كما كان هذا الحق نفسه للبسم السابق . على أن تتوافر للتأخر مقومات الفهم « السليم »

(١) تاويغ الإمام : ج ١ ص ٧٦٦

على نحو ما عرفها السلف فيما مضى ، واعتبرت دستور الاجتهاد أو شروطه .
وهذا الحق المشترك بين السابق واللاحق لا يوحى به تحقق الوصف
الإنسانى لكل منهما لحسب ، بل توحى به أيضاً الأحداث المتغيرة
في الجماعة الإسلامية ، وتطور الحياة نفسها بين المسلمين .

فهذه الأحداث خليفة بأن تحمل المسلمين في بيناتهم المختلفة وأجيالهم
المتعاقبة على إخضاع هذه الأحداث نفسها للإسلام ، حتى يصبح تصرف
المسلمين إزاءها تصرفاً إسلامياً وبذلك لا يعيش الإسلام في عزلة عن
مجرى الحياة العلمية للجماعة الإسلامية !

هذه الأحداث خليفة بحمل المسلمين على ذلك ، لأنها طارئة على حياتهم ،
ولم يعرفها أسلافهم من قبل . ولو وقف المتأخرون عند حد ما قطعه
السابقون ، في الملاءمة بين أحداث الحياة وتعاليم الإسلام ، لوجدوا
أنفسهم — بعد فترة من الزمن — أنهم أمام هذه الثنائية :

- حياة تسير وتجري في سيرها ، لا يستطيعون وقف سيرها وجريانها ،
وبالتالى لا يستطيعون اتخاذ موقف معين لإزاءها
- وإسلام يعتقدون به ، ويريدون أن يكون سلوكهم في حياتهم على أساس
من تعاليمه وتوجيهه !!

محاربة سلطة الكتاب الموجه ، وهو كتاب المتأخرين :

ويرى الشيخ محمد عبده في كتب المتأخرين ، التي ألغمت في عهود الركود
والضعف — من تأثيرها على التوجيه تأثيراً سلبياً ، وحجتها العقل الإسلامى
من أن يرى الحياة فيسايرها في أحداثها وتطورها — مآرأه في الحزبية المذهبية
من قبل ! فكما أن أثر الحزبية المذهبية في الجماعة الإسلامية أثر سلبى :

على وحدتها وتماسكها من جانب ، وعلى الامتداء بالقرآن نفسه
والسنة الصحيحة امتداء مباشراً في تكييف الحياة الإنسانية المتجددة من
جانب آخر ، فكذلك الشأن بالنسبة لكتب المتأخرين .

يقول الشيخ محمد عبده في تقدير هذه الكتب :

« . . . إذا رجعنا إلى كتب القرون المتوسطة - فترة ما قبل الركود .
كأبي حامد مثلاً - نكون قد خطونا خطوة لإصلاح الكتب والفقه .
وما دنا مقيدين بعبارة هذه الكتب - المتأخرة - المتداولة ، ولا نعرف
الدين والعلم إلا منها ، فلا نزداد إلا جهلاً ١١ هذا الشوكاني : لما كسر
قيود التقليد الأعمى ، حيث كان وماهياً معتدلاً ، صار عالماً وقيهاً ١١ إن حالة
الفقهاء هذه - في كتب المتأخرين - هي التي ضيعت الدين ١١ ،

كما نرى محمد عبده على التطويل في بحوث العبادة ، وعلى ترك التطور
والتفصيل في باب المعاملات ، حيث يقول :
« إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان ، أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه
الكتب ، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟؟ هذا لا يستطيع ١

« ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ، ولجأوا إلى
غيرها والفقهاء هم المستولون عند الله عن هذا ، وعن كل ما عليه الناس
من مخالفة الشريعة ١١ لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ،
ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها ، كأحكام الضرورات ،
لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ،
ويجعلونها كل شيء ، ويتركون لأجلها كل شيء ١١ »

« يقرأون (الأصول) ، ولا ينظر ببال واحد منهم أن يرجع فرعاً من هذه الكتب إلى أصله ، أو يبحث عن دليله ١١ بل لم ينجحوا أن يقولوا : نحن مقلدون ، لا يلزمنا النظر في الكتاب والسنة ١١ دانوا لكتب المتقدمين (عليهم مباشرة) على تعارضها وتناقضها ، الذي تشقت به شمل الأمة ، ويكتفون بقولهم : وكلهم من رسول الله ملتزم ١١١

« ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها ، ويتفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل . وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان ، ينبغي لهم التنبيه على ذلك ، وعلى أن هذا الحكم ليس عاماً ، وإنما سيبه كذا . . . لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن قبحه ، واجب الاتباع في كل زمان ومكان ، (١) ١١١

إمضاء كتب الأوائل :

وفي الوقت الذي عاب فيه محمد عبده على كتب المتأخرين ، ونفى على المتمسكين بها إلى حد أن كان تمسكهم بها سلباً في ضياع مصالح الناس . . . دعا إلى إحياء التراث القديم ، وسأهم هو مع ذلك في إحيائه . وهو بهذا ، منطقي مع تفكيره العام في الجانب التوجيهي . لأنه إن عاب كتب المتأخرين ، لم ينتقص من قيمة التراث الإسلامي والعربي ، كأساس يجب أن يقوم عليه كل إصلاح ، وتبنى عليه نهضة الشرق الإسلامي ، في مسيرته للحياة الواقعية .

(١) تاريخ الإمام : ج ١ ص ٩٤٣ : ٩٤٥

فاعتماده على هذا التراث من جانب ، وتقليله من قيمة كتب المرحلة المتأخرة من جانب آخر . . . كان لا بد أن يوحى بفكرة إحياء التراث القديم ! !

ساهم محمد عبده بنفسه في إحياء هذا التراث ، ودفع إليه السلطة القائمة إذ ذاك ، ورغَّب تلاميذه في هذا العمل . . . فشرح كتاب « البصائر النصيرية » في علم المنطق ، وأخرج « نهج البلاغة » في الأدب ، وغير ذلك . وهكذا أعطى محمد عبده نموذجاً للارتفاع بالتراث القديم !

كما وضع مبادئ عامة للتأليف الحديث ، ورسم منهجاً خاصاً لتفسير القرآن الكريم . . . والتزم هذه المبادئ في تأليفه « رسالة التوحيد » ، وفي تفسيره الخاص لكتاب الله المنزل .

ويقوم منهجه في تفسير القرآن الكريم على هذه الأسس التالية :

- إخضاع حوادث الحياة القائمة في وقته لنصوص القرآن الكريم : إما بالتوسع في معنى النص ، أو بحمل الشبيه على الشبيه .
- اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متباعدة : لا يصح الإيمان ببعضه ، وترك بعض آخر منه ، كما أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه .
- اعتبار السورة كلها أساساً في فهم آياتها : واعتبار الموضوع فيها أساساً في فهم النصوص جميعهم التي وردت فيه .
- إبعاد الصنعة اللغوية عن مجال تفسير القرآن : وإبعاد تفسيره عن أن يجعل مجالاً لتدريب الملكة اللغوية .
- عدم إغفال الوقائع التاريخية في سير الدعوة إلى الإسلام : عند تفسير الآيات التي نزلت فيها .

والشيخ محمد عبده بهذا المنهج في تفسير القرآن الكريم : لم يعد للقرآن حرمة واعتباره فقط ، بل رسم منه دائرة تستطيع أن تحيط بالحياة الإنسانية في حاضر الإنسان المسلم ، كما أحاطت في الماضي البعيد بحياة المسلم على عهد الدعوة ، وفي العهد القريب منها بعد ذلك .

إِصْرَحْ الْأُزْهَر :

وأينا حتى الآن أن الشيخ محمد عبده يمارس التفكير في جوانب متعددة :

- يمارسه في الجانب القومي : في السياسة الوطنية ، والتربية الجماعية
 - ويمارسه في الجانب الاجتماعي : في الكشف عن عيوب المجتمع ، وبيان مقوماته
 - ويمارسه في جانب العقيدة : ببيان ما يحول دون المسلم أن يكون إيجابياً ، وما يدفعه إلى أن يكون بناء
 - ويمارسه في جانب التوجيه العام : ليخلق من المصرى ، والشرقى المسلم . مواطناً صالحاً .
- وفي جميع تلك الجوانب التي مارس فيها محمد عبده التفكير : تقدأ وبناء ، التزم شيئاً واحداً هو : الثقافة الإسلامية .

فنواة تفكيره في ذلك كله هو الثقافة الإسلامية . . . وهو يرى أن الانحراف في هذه الثقافة هو سبب فساد المجتمع .

وإعادة هذه الثقافة إلى إيجابيتها ، هي السبب في نهضة الأمة كجماعة ، وكأفراد ، وهي السبب بعد ذلك في دفع الاستعمار ، وفي محو الظلم ، والإهانة البشرية ، اللذين تقوم عليهما سلطته المستعمر في البلاد الإسلامية .

● لكن ما السبيل إلى إبعاد الانحراف عن هذه الثقافة ؟

● ما السبيل إلى جعل هذه الثقافة ثقافة بنائية ؟

- ما السبيل إلى إبعاد عوامل الفرقة في الأمة ؟
- ما السبيل إلى رد اعتبار الإنسان للإنسان في هذه البلاد ؟
- ما السبيل أخيراً إلى أن نسير دائماً ، ولا نتخلف أبداً ؟

سبيل ذلك في نظره . . . إصلاح الأزهر ، وإصلاح الأزهر وحده ١١

فالأزهر ، هو قلب الأمة ، إن فسد فسدت الأمة ، وإن صلح صلحت الأمة . . . إن فسد فسيحترف رجاله الدين عن غير فهم صحيح للإسلام ، فيطغى الانحراف في توجيه الأمة ، وتنتشر المذاهب الانفرادية والإباحية ، وتزيد الأمة ضعفاً بذلك على ضعف ١١ وبهذا يخف وزن الإسلام وتخف قيمه في نفوس الناس ، وبالتالي يقوى النفوذ الاستعماري ، ولا يستطيع المسلمون أن يواجهوه في صف واحد كتلة قوية ، يائمانهم في الحياة ، وبسيادتهم فيها — ولو على أنفسهم على الأقل ١١

وإن صلح هذا الأزهر فسيشع منه نور الهداية ، وسيكون علماؤه قدوة للواطن المسلم الصالح . . . قدوة في العمل ، والتفكير معاً ١

ويحمل الشيخ محمد رشيد رضا رأى الشيخ محمد عبده في قيمة إصلاح الأزهر ، فيما يلي :

« ثم سميت به همته إلى السعى في إصلاح الأزهر ، معتقداً : أن إصلاحه خير إصلاح لحال المسلمين الدينية والدينية ، وإصلاح كل من يساكنهم في بلادهم بالتبع لهم ، وأنه خير وسيلة للتعارف بين الشرق والغرب ، وخير صلة بين المدنية القديمة والمدنية الجديدة ! لأنه علم أن السبب في التقاطع بين أوروبا والمسلمين : هو جهل الأوروبيين بحقيقة الإسلام ، وعجز المسلمين عن إقناعهم تلك الحقيقة ، لأنهم غير متحقيقين

بها ، لا علماً ولا عملاً ولا تحققاً... ثم جهل المسلمين بحقيقة أوروبا ،
وبكثرة ارتقائهم العلمى والاجتماعى .

« ولو صلح حال التعليم فى الأزهر ، لمبّ المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ،
كأهلبوا لذلك فى أول نشأتهم ، فأحيوا ما أمانته الزمان من علوم الهند
واليونان ، فلا يجدون أمامهم إلا أوروبا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها
خير عون لهم على تكميل مدينتهم... فيتعارفون ، ولا يفتنوا كرون ! وإذا
عارضت السياسة تعارفهم ، فإنه يسهل عليهم من إزالة معارضتها مع التقارب
والعلم ، مالا يسهل عليهم مع التقاطع والجهل » (١) ١١

كان أمل الشيخ محمد عبده فى حياته إذن — بعد تفكيره الذى وضع خطوطه :
هو إصلاح الأزهر ! عادى خديوى مصر (عباس الثانى) من أجل
الأزهر ، ومن أجل أوقاف المسلمين (وقف الجزيرة) على كتاب الله ١١
واتصل بكرومر الحاكم غير الشرعى من أجل الأزهر وأوقاف المسلمين على
كتاب الله ١١ ومات أخيراً ، وهو صريع الكفاح من أجل الأزهر
وكتاب الله ١١

دعا الأزهريين إلى فهم كتاب الله ... إلى نبذ التقليد... إلى الرجوع
إلى كتب المتقدمين... إلى فهم الحياة الواقعية « إلى السير مع السائرين فيها...
إلى عرض الإسلام بعقلية العصر وأسلوب العصر... إنه يقول :

« إن العالم المسلم لا يمكنه أن يخدم الإسلام ، من كل وجه يقتضيه حال
هذا العصر ، إلا إذا كان متقناً للغة من لغات العلم الأوروبية ، تمكنه
من الاطلاع على ما كتب أهلها فى الإسلام وأهله ، من مدح وذم » (٢) ١١

(١) تاريخ الإمام : ١٠ : ص ٤٣

(٢) تاريخ الإمام : ١٠ : ص ٩٢٧

وقد رسم محمد عبده خطة المناهج : لتخريج النخبة ، وتخريج المؤلفين ، وتخريج العلماء الباحثين . ونفذ هذه الخطة في دروسه ، وتوليفه الخاصة والجمهور ، وفي إحيائه للتراث القديم .

ولكن الأزهريين قاوموا الشيخ محمد عبده . . . اتهموه في إيمانه ، وفي دينه !! اعتبر الأزهريون إيمان الشيخ محمد عبده ضعيفاً ، واعتبروا دينه رقيقاً !! وطال الأمد على هذا الظن ، حتى تحول الاتجاه عن محمد عبده ، وعن إصلاحه وعن خطته ، وطريقته في درسه وتأليفه !!

ومع ذلك مات الشيخ محمد عبده غير يائس من إصلاح الأزهر (*) ! ولكنه لم يدر بخلفه يوماً ما ، أن يتحول الأزهر إلى معهد لتخريج مدرسي اللغة العربية في المرحلة الابتدائية من مراحل التعليم في وزارة التربية والتعليم ، وأن لا يستطيع أن يخرج من يفهم الإسلام ، فضلاً عن أن يفهمه الناس ، فضلاً عن أن يكون هذا المتخرج ذا بحث وبناء في رسالة الإسلام !!

لم يدر بخلفه الشيخ محمد عبده أن يصير الأزهر إلى وضع يؤدي إلى حجب الثقافة الإسلامية عن الأجيال القادمة ، وأن يكون حاله الذي صار إليه مساوياً في النتائج لذلك المشروع الغربي الاستعماري : وهو مشروع كتابة العربية بالحروف اللاتينية !! فالأزهر ، فيما صار إليه ، قد توقف عن تخريج فاهم للإسلام ! وبذلك بقيت كتب التراث الإسلامي في عزلة عن حياة المسلمين ، إذ الأزهري الفاهم للإسلام كان فيما مضى هو الصلة بين الطرفين وفكرة كتابة العربية بالحروف اللاتينية — لو قبض لهذه الفكرة أن تتم — لكانت تليقها ذات النتيجة : وهي قطع حياة المسلمين عن ماضيهم الإسلامي ، في ثقافتهم الموروثة !! لم يدر بخلفه الشيخ محمد عبده أن مشيخة الأزهر في عهد ما تحول إلى مكتب ، نشاطه لا يتصل بالتمبئة الروحية في الشعب ، ولا يتصل بالنفع عن

(*) تحف آمال المفكرين في إصلاح الأزهر بصور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها

الإسلام في وجه هجوم الغرب الصليبي المستعمر ، ولا بالعمل على إبراز حيوية الإسلام وسمو تعاليمه في مواجهة الإلحاد المادى ، مما يعتبر المهمة الأساسية الكبرى للأدهر كجامعة وحيدة في العالم الاسلامى ، وكصدر للقوة الفكرية الإسلامية ، ومصدر لا ينازع لزعامه مصر في العالم الاسلامى ، ولمنزلة مصر في العالم العربى كذلك ١١

تقرير المستشرقين للشيخ محمد عبده :

إن الشيخ محمد عبده كان في نهاية القرن الماضى شمعة مضيئة . . . كان الظلام شديد الحلوكة حوله ، ولكن لم يكن قليل الضياء في نفسه — كما يقول ماكس هورتن المستشرق الألمانى — بل إن وقته قد تجاهله وحاربه ، فلم ير ضوءه على حقيقته ١١ وماكس هورتن واحد من عديدين من المستشرقين ، الذين يحاولون وضع غطاء : على قيمة الشيخ محمد عبده في نفسه ، وعلى آرائه في صلتها بحقيقة الإسلام .

فذلك المستشرق الفرنسى B . Meichel — الذى قام بالاشتراك مع الشيخ مصطفى عبد الرازق بترجمة رسالة التوحيد ، للشيخ محمد عبده — يعلق على رأى الشيخ محمد عبده في الإسلام بقوله :

« كان محمد عبده متفائلا أكثر من الواقع ، حيث قال باتحاد العلم مع الدين في كل موضع . في حين أن العلم لا يخضع للدين في بعض الأحيان ، كما في أوروبا ١ ولعله أتى بهذا الرأى لحل العلماء من المسلمين على دراسة المدنية الحديثة ، ورأى أن هذا هو الطريق لذلك ، (١) ١١

(١) ترجمة رسالة التوحيد : ص ٥٠

و دائرة المعارف الإسلامية ، - التي أخرجها بعض المستشرقين - تذكر ما يلي في تعليقها على آراء الشيخ محمد عبده فيما يتصل بتقييم الإسلام :

« والإسلام البدائي - (نقصد الإسلام على عهد الرسول وصحابه) - في نظر الشيخ عبده ، ليس هو الإسلام التاريخي (الذي صار إليه الأمر في حياة المسلمين) ... وإنما هو إسلام اصطنع مثاليته ، وجعله متفوقاً على المسيحية في أنه دين معقول ، ومتصل بالحياة اتصالاً وثيقاً ، متصل بتلك الحياة الواقعية !

« وعمله (الشيخ محمد عبده) ، بالنسبة للإسلام ، له طابع الدفاع عن العقيدة ... ومساهمته في فكرة الإصلاح الديني هي محاولة لخلق موضع للإسلام في العالم الحديث ، (١) ١١

وبهذا التعليق يحاول المستشرقون أن يصوروا - من طريق غير مباشر - أن الإسلام : في ملامته للألم ، وفي سمو مبادئه ، وفي صلاحيته للحياة ، ليس على النحو الذي يصوره به الشيخ محمد عبده ! وأن الإسلام على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى عهد صحابته رضوان الله عليهم ، لا يفترق عن الإسلام كما فهمه المسلمون بعد ذلك ، وعلى نحو ما تمسكوا به في عهود ضعفهم ! !

وإذن فالشيخ محمد عبده مجرد متفائل ... يحاول الدفاع عن الإسلام ، فيطبعه بطابع مثالي ... كما يحاول أن يجعل له مكاناً في الحياة الحديثة ، مع أنه ليس له مكان فيها ! !

(١) دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة المختصرة باللغة الإنجليزية : ص ٤٠٥ : ٤٠٧

وهكذا يصاب من المستشرقين كل من يكتب عن الإسلام ، بعقيدة
المؤمن به ، إما في شخصه وطبعه كجمال الدين الأفغانى ، أو في تفكيره
ورأيه كالشيخ محمد عبده ١١١

نحر عبده والسبر الأحمر فانه :

يذكر المرحوم أحمد أمين في تعليقه وترجمته للسير « سيد أحمد خان ،
في الهند ، أنه يشبه الشيخ « محمد عبده ، في مصر ، من حيث أن كلا منهما كان
مصلحا دينيا ، وقصد إلى الإصلاح طن طريق التربية ، مؤثرا هذا الطريق
على طريق الثورة والاحتكاك بالمستعمرين - وهو الطريق الذى سلكه
جمال الدين الأفغانى ... يقول (١) :

« ... ثم كلاهما كان يرى أن السلطان : في مصر وفي الهند ، في يد
الإنجليز ، ولهم من القوة : المادية من الأسلحة والذخائر في البر والبحر ،
ومن القوة العلية والسياسية ، مالا تستطيع الهند ومصر مقاومة ١١
قد يستطيعون المقاومة إذا اتحدوا ، ولكن كيف يكون اتحادهم مع جهمهم
وضعف خلقهم ؟ بل كيف يكون ذلك مع فساد أمرائهم ، وبجنتهم
عن منافعهم الشخصية ، ولو على حساب الأمة ؟ ؟ قال : إذن ، فالأولى
مسألة الإنجليز ، والتفاهم معهم ، وأخذ ما نستطيع لخير الشعب منهم ! ... ،

والاستاذ أحمد أمين يشير بهذه « المسألة » للإنجليز - فيما يخص الشيخ
محمد ، عبده - إلى مهادته للورد كرومر ... ولكن مهادنة الشيخ عبده لسكرومر
إنما كانت لحماية نفسه من اضطهاد الخديوى عباس الثانى إياه ، كي يتمكن

(١) كتاب زعماء الإصلاح : ص ١٢١

من إعلان رأيه في إصلاح الأزهر والنفاع عنه ، وحتى يستمر في نشاطه
الفقهى ، وفي أحاديثه التوجيهية والعلمية في مجالسه ودرسه . كانت
أيضاً لحماية أوقاف المسلمين الخيرية ، التي أخذ هذا الخديوى الشاب في تصفيتها
— جشعا منه — بسبب أو بآخر ، ويعيضاها إلى أملاكه الخاصة ١١

لقد كانت توجد في مصر سلطتان : سلطة الاحتلال وسلطة أخرى
محلية وهى سلطة الخديوى ، بينما كانت توجد في الهند سلطة واحدة :
هى سلطة الاحتلال الإنجليزي . . . فهناك نوع من المفارقة بين الهند ومصر ،
وبالتالى بين موقف الشيخ عبده وموقف السير سيد أحمد خان . فالسلطة
للسلطة القائمة هناك كانت واضحة لتحقيق منفعة شخصية أو لتحقيق
خدمات للاستثمار ، أما التقام هنا في مصر مع يمثل السلطة المحتلة فكان
للوفاة ، وللحيلولة دون استمرار تنفيذ الخطة الموضوعة لتصفية أوقاف
المسلمين ، وتوجيهها وجهة أخرى غير التي وقفت عليها من الخيرين ١١

ثم إن الشيخ محمد عبده له ماض طويل في الكفاح ضد الاستعمار ، سواء
وهو بمصر ، أو حين كان في باريس ، أو في بيروت ، أو في شمال أفريقيا .
مع أنه لم يعرف السيد أحمد خان ، موقف واحد ضد الاستثمار البريطاني ،
ولا ضد النفوذ البريطانى في صورة ما في الهند ، حتى قبل نقل السلطة
من شركة الهند الشرقية الإنجليزية إلى التاج البريطانى سنة ١٨٥٧ م ١١

يضاف إلى ذلك ، أن الشيخ محمد عبده لم يحاول في إصلاحه لدينى ، —
كما حاول سيد أحمد خان — أن يوقف مبدأ من مبادئ الإسلام
الرئيسية كبدأ الجهاد ، ولا أن يمالئ المسيحيين في الاعتراف بإنجيل
من أناجيلهم الأربعة : « إنجيل متى ، وإنجيل لوقا ، وإنجيل يوحنا ،
وإنجيل مرقس ، — وهى جميعها تدخل في ما يعرف بـ « العهد الجديد » ، —

بل كتب كتابه المشهور في فضل الإسلام على المسيحية ، وهو :
« الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » . في حين كتب السيد أحمد خان
كتاباً : « تبيان الكلام » ، يدافع فيه عن صحة المسيحية كرسالة
من السماء بوضعها الموجوده في الأناجيل الأربعة بين المسيحيين . . .
تلك الأناجيل التي كتبها بعض من الحواريين على حسب رواية كل منهم .
وعلى حسب ما تصوره رآدركه شخصياً من تعاليم المسيح !!

وقد طاد المرحوم الأستاذ أحمد أمين - بعد ما ذكر من وجه الشبه بين
السيد أحمد خان والشيخ محمد عبده - إلى الحديث عن السيد أحمد خان وموقفه
من البريطانيين في الهند . . . فقال :

« . . . عندما قام الهنود بحركة عنيفة في ثورتهم على الاستعمار البريطاني
سنة ١٨٥٧ م ، وهاج الرأي العام على الإنجليز هياجاً شديداً ، كان السيد
أحمد خان مترناً ، مخالفاً للرأي العام ، ورأى أن هذه الثورة لا تأتي
بنتيجة ، وأن آخر أمرها عودة الإنجليز إلى السيطرة ثانية ، من غير فائدة
إلا ضحايا الطرفين ، وأن قتل الإنجليز ، وخاصة المدنيين ، عمل غير إنساني !!
لذلك وضع خطة بذل فيها الجهد مع أصدقائه لحماية الإنجليز من القتل ، وإنجاء
من تصل إليه أيديهم منهم . فنجوا على يده وأيدى أصدقائه كثير ، وضحي
في ذلك بالكثير من ماله ، واضطهاد أقاربه ، حتى لقد طعن بعضهم بالخنجر
من الثائرين ، وماتت أمه طول الصدمة من وقع الحوادث الآتية !!

« فلما هدأت الثورة ، عرف له الإنجليز فضله ، وحفظوا له جميله ، وكافأوه .
مادياً وأديباً . ومن ذلك الحين تأكدت الصلة بينه وبينهم فاستخدموها
فيما وضع من خطة إصلاح ، (٢) !!

(١) زعماء الإصلاح الحديث : ص ١٢٣ - ١٢٤

والآن . . . ترى أَيْعَدُ هذا الصنيع من السيد أحمد خان أمانة ولاء للإسلام والوطن الإسلامي ؟ أم هو أمانة على الولاء للمستعمر ، وتمكينه من اغتصاب حقوق المسلمين ؟ ؟

ووجه الشبه الذي يربط به الأستاذ أحمد أمين بين السيد « أحمد خان » ، والشيخ « محمد عبده » ، على نحو ما ذكرنا - قد تأثر فيه بما يصور به المستشرقون حركة السيد أحمد خان من أنها حركة إصلاحية ، ليكون لها طابع الإصلاح الديني ، وبذلك تجد قبولا لدى المسلمين ، ومن ثم يسرى هدفها إلى نفوسهم ١١ فالذي ينقل هنا عن موقف السيد أحمد خان من الإنجليز هو تيتيس للمسلمين من مقاومة الاستعمار ، فما أبعد هذا عن أن يكون غاية لإصلاح ديني إسلامي وسياسي وطني !

والمستشرق بلوم هارت Blum Hardt كتب مقالا في « دائرة المعارف الإسلامية » باللغة الإنجليزية ، يحاول فيه أن يطبع حركة السيد « أحمد خان » بطابع حركة الشيخ « محمد عبده » ، - وهو الطابع الإصلاحى ، وبنفس الأسلوب الذى كتب به المرحوم الأستاذ أحمد أمين موازناً بين الشيخ محمد عبده والسيد أحمد خان فيما ذكر هنا . (١)

والذى أميل إليه : هو أن المرحوم أحمد أمين ، فى هذا الموضوع ، قد حسن ظنه بما يكتبه المستشرقون ، على عادة كثير من الكتاب المسلمين

(١) دائرة المعارف الإسلامية - (المختصرة) : ص ٢٥

في معالجتهم القضايا الإسلامية . فإنهم يقعون تحت تأثير ما يكتبه المستشرقون في أحكامهم وأهدافهم ، دون أن يحتاطوا في التبعية لهم ، والتأثر بهم . . . وفي كثير من الأحيان يرون ما يكتبه أولئك جديراً بالاعتبار ، لأنه في ظنهم قائم على منطق لا يرد 11

محمد عبده ومحمد به عبيد الوهاب

كما تتلذذ ابن عبد الوهاب على «كتابات» ابن تيمية ، تتلذذ محمد عبده على «شخص» جمال الدين الأفغاني . . . ولكن مع فارق في التلذذ ، وفارق آخر في نتيجة هذه التلذذ :

● «محمد بن عبد الوهاب» : حفظ لابن تيمية وأكدهما حفظه ، ولكن لم ينمته ، ولم يمتحنه . . . أبقى عليه كما هو ، وإن ركز عنايته في بعض جوانبه دون البعض الآخر ، على نحو ما يعرف له من تأكيد الجانب السلبي في تعاليم ابن تيمية دون الجانب الإيجابي منه ، كاستخدام الاجتهاد مثلاً . واستطاع أن يوفر على العناية بهذه التعاليم ، سلطة وحكومة تهتم بها وبصيانتها — على الأقل من الوجهة الرسمية .

● أما محمد عبده : فقد تلقى على جمال الدين الأفغاني ، واستمع إليه ، وشاركه الرأي ، وعبر عما ينسب إليه من فكر ، ومع ذلك لم يبق في حدود ما تركه جمال الدين ، بل امتحنه ونمّاه ، وخلق منه نظاماً علمياً وعقلياً متعدد الجوانب ، وإن كان موحد المصدر وموحد الغاية .

اختبر محمد عبده ما خلفه جمال الدين ، أو ما تركه في نفسه كتأليه له . فلم يرقه

سبيل إثارة الحاس الشعبي ، لأن هذا السبيل مؤقت في تأثيره ، كما أنه غير مأمون العاقبة ، وإذا حاد عنه رويداً رويداً ، بعد أن شارك فيه أستاذه ، وبعد أن استمر فيه أيضاً بعد أستاذه مشاركاً عرابي ورجاله في ثورتهم المشهورة التي انتهت بالاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢ م^(١) .

وبعد أن اختبر محمد عبده ، ما عرف لجمال الدين الأفغانى من آراء ومنهج ، رسم لنفسه طريقاً آخر يودى في نظره إلى ذات الغاية ، مستعيناً في الوصول إلى هذه الغاية بذات المبادئ التي عني بها جمال الدين ...
رسم لنفسه طريق « التربية » : تربية الشعب ، وتربية القادة والموجهين وهم العلماء ...

- تربية الشعب لفهم الحياة ، والسير فيها ، وإخضاع الحكم لإرادته ورأيه .
- وتربية القادة لتوجيه الشعب في قراء ومدنه ، ولتوجيه البحث في أكاديمية البحث : وهي الأزهر .

والأساس المشترك في نوعي التربية عنده هو الإسلام ...
ولكنه ليس لإسلام الفرق والمذاهب ، ولا لإسلام المقلدين ، ولا لإسلام المبتدعين ، ولا لإسلام « السليبيين » من أرباب الطرق الصوفية !!
إنما هو لإسلام القرآن الذي يحث على الإعداد الإنساني لهذه الحياة ، وهو الإعداد القائم على الذاتية ، وعلى عدم إلغاء الشخصية الفردية ...
ولهذا فإن « الاجتهاد » مطلوب للإسلام ، أو هو نتيجة من نتائج الإسلام الصحيح .

(١) هذا الاحتلال كان متوقفاً من وقت لآخر بنون هذه الثورة . واقتران الاحتلال بهذه الثورة أمام الرأي العام العالمي ، يشبه إلى حد كبير اقتران تمكين إسرائيل في الحرب اليهودية العربية في ١٥ مايو سنة ١٩٤٨ من مظلم الأراضي الفلسطينية بعمروع الهدنة الأولى في هذه الحرب ... إن كلا من الأمرين كان مناوراً استعمارية ، فكلت لها السياسة العربية شبه مبرر لتنفيذها .

والغاية الأخيرة التي يقصد إليها الشيخ محمد عبده : هي نهضة المسلمين ،
وصياتهم لحقهم في أن يعيشوا متساوين مع غيرهم في الحياة ، حريصين
على أن لا يُستذلوا لأحد أجني عنهم ١١

ويتميز محمد عبده ، أيضاً في علاقته بجمال الدين — عن محمد بن عبد الوهاب
في صلاته بابن تيمية : بأن محمد عبده ، فوق أنه اختبر الذي ألقى إليه
من جمال الدين وما وجهه به ، وأخرج نظاماً علمياً يختلف في الصياغة
وإن اتحد في الأساس والغاية . . . لم يبق في حدود التربية ، من
الوجهة النظرية ، بل ضرب الأمثلة وقدم النماذج

- على مناهجه العلمية لتربية الشعب : في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية
- وفي برامجه الإصلاحية للبحث : بين علماء الأزهر
- وفي تأليفه الشعبي : كتفسيره جزء عم . . . وتأليفه الأكاديمي : كدروسه
في تفسير القرآن الكريم بالرواق العباسي التي كان يؤمها قادة الشعب من
الأقباط والمسلمين وكبار علماء الأزهر

لقد مارس محمد عبده إذن الجانب العملي في تطبيق فكره : التربية ، والاجتهاد .
بينما وقف محمد بن عبد الوهاب حارساً على تركه ابن تيمية ، وإن كان
قد أضاف إلى مجهود الحراسة بمجهوداً آخر : فإنما هو في تأكيد الحرب
ضد البدع ، وفي إبراز التفرقة بين الشيعة المعتدلة من الإمامية والجماعة السنية !
هذا الاختبار الذي أجراه محمد عبده في تراث جمال الدين الأفغاني ،
والذي أدى به إلى أن يتخير وسيلة أخرى : هي وسيلة التربية ،
دفع بعض الكتّاب إلى أن ينظروا إلى الشيخ محمد عبده — كما تقدم — على
أنه تربوي . أو مصلح ديني ، وليس لعمله صلة بالسياسة أو الحركات السياسية !!

ودفع هؤلاء الكتاب بالتالى إلى أن يحكموا على نشاط محمد عبده بأنه فى اتجاه
يغاير تماماً اتجاه جمال الدين الأفغانى !!!

ولكن إذا قصد بالسياسة : العمل على تخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار
الغربي ، أو إذا قصد بها مقاومة هذا الاستعمار . . . فإن كلا من جمال الدين
ومحمد عبده ، هدف إلى مقاومة الاستعمار الغربي ، وتخليص البلاد الإسلامية
من هذا الاستعمار ! فالغاية لم تختلف عند أحدهما ، والأسس التى يجب أن
تؤدى إلى ذات الغاية لم تتغير فى نظر واحد منهما أيضاً .

كذلك حاول بعض الكتاب ، أن يضع فرقا آخر بين جمال الدين
ومحمد عبده وراء الوسيلة عند كل منهما ، وهو : أن « جمال الدين ، اسلمى
عالمى يسعى إلى تكتيل المسلمين جميعاً تحت حكومة واحدة أو فى ظل
اتحاد عام ، بينما « محمد عبده ، وطنى مصرى قصر نشاطه على وطنه مصر !
ولكن إذا روعى أن الأسس التى أقام عليها « محمد عبده ، نظامه التربوى ،
والتي جعلها مقدمة لتخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربي ، أو لرد
الاعتداء الغربي المسيحي على الشرق الإسلامى ، هى نفس الأسس التى اتخذ
منها « جمال الدين ، دعائمه فى مقاومة الاستعمار الغربي وفى كفاحه السياسى ،
وهى : الرجوع إلى القرآن ، وإلغاء التقليد ، وإعمال الاجتهاد ، ومحاربة
البدع والسليكات . . . إذا روعى هذا فإن هذه التفرقة بين الاثنين تغدو غير
مفهومة ، على النحو الذى قُصد إلى إرازه . . . إلا على اعتبار أن محمد عبده
جعل مصر « حقل ، تجارية التربوية .

ثم إنه لم يثبت من جانب آخر أن « جمال الدين ، حدد غايته الأخيرة
تحديداً واضحاً بإقامة حكومة واحدة تخضع لسلطانها كل البلاد والشعوب
الإسلامية . . . وإنما الذى ثبت فى كتاباته فى مجلة « العروة الوثقى ، ،

أن غايته : هي « الجامعة الإسلامية » بين الشعوب الإسلامية .. وقد فهم بعض الكتاب من كلمة « الجامعة الإسلامية » : الوحدة الإسلامية ، وتركوا المعنى الآخر لهذه الكلمة وهو : « الرابطة » أو « الترابط » . . . في حين أن كلمة « الجامعة » في اللغة العربية أقرب إلى المعنى الثاني منها إلى المعنى الأول ، وقد عبر جمال الدين هو نفسه تعبيراً واضحاً صريحاً بأنه لا يريد حكومة إسلامية واحدة ، بل يريد تعاوناً وترابطاً أخوياً إسلامياً ١

على أن هناك شيئاً آخر يتميز به « محمد عبده » في علاقته بجمال الدين من جانب ، عن « محمد بن عبد الوهاب » في صلته بابن تيمية من جانب آخر ، وهو : أن جمال الدين و« محمد عبده » واجها حلقة من حلقات الاعتداء الغربي المسيحي على الشرق الإسلامي ، لم يواجهها ابن تيمية ولا تلميذه محمد بن عبد الوهاب من بعده ... وهي حلقة « الدراسات الإسلامية » التي يقوم بها المستشرقون الغربيون ، لا لمصلحة الاستعمار الغربي فحسب ، وإنما تنفيساً للعداوة التقليدية التي تخلفت عن الحروب الصليبية قبل كل شيء ١١ ولم يستطع بعض الدارسين من علماء المسيحيين للتراث الإسلامي أن يخففوا من حدتها على نفوسهم عند مباشرة هذه الدراسة باسم « العلم » الذي مفهومه : الوسيلة المحايدة لخدمة الإنسانية ، فضلاً عن أن يتخلصوا من هذه العداوة تماماً !!

وهكذا واجه جمال الدين « رينان » - المستشرق الفرنسي ومستشار وزارة الخارجية الفرنسية في شئون شمال إفريقيا الإسلامية ، وسمع منه رأيه في الإسلام والمسلمين ... واضطر كل من : جمال الدين و« محمد عبده » - أن يشرحوا بعض تعاليم الإسلام ، التي اتخذ منها « رينان » ، « وهانوتو » ، مركز الهجوم على الإسلام . كما اضطر أن يفرقا في غير لبس : بين الإسلام كدين مصدره القرآن

والسنة الصحيحة ، وبين عمل المسلمين وأفهامهم في القرآن والسنة في قرات -
متابعة ، كصورة تبعد وتقرب من مصدرى الإسلام ، ولكنها على كل حال -
ليست مصدراً للإسلام كالقرآن والسنة ١١

يقول الشيخ محمد عبده في ذلك :

د عند النظر في أى دين ، للحكم له أو عليه في قضية من القضايا ،
يجب أن يؤخذ محصاً بما عرض عليه من بعض أهله ، أو محدثاتهم التي
ربما تكون جاءتهم من دين آخر ١ فإذا أريد أن يحتج بقول أو عمل -
لاتباع ذلك الدين في بيان بعض أصوله ، فليؤخذ في ذلك بقول
أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ، ومن تلقوه على بساطته التي ورد
بها من صاحب الدين نفسه ، (١) .

فالحكم إذن بالتمفرقة بين د جمال الدين ، و د محمد عبده ، - فيما عدا
الوسيلة والطريق - يحتاج إلى قليل أو كثير من البحث والاختبار .

وربما يقال : إن الشيء الذي واجهه جمال الدين ومحمد عبده من دراسات
علماء الغرب للإسلام ، كحلقة من حلقات الاعتداء على الإسلام ، وكسبب من
أسباب رد الفعل في استمرار الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي ، متجهة
هذا الاتجاه المناوئ للغرب المسيحي . . . قد واجه ابن تيمية من قبل في وقته ،
وكان سبباً في أن يؤلف كتابه : د الرد الصحيح على من بدل دين المسيح ، ١
ولكن واقع الأمر ، أن الذي كتبه ابن تيمية في كتابه هذا ليس رداً
على هجوم باسم الدراسات الإسلامية موجه للإسلام . . . وإنما هو تقدير
للمسيحية في أناجيلها الأربعة من وجهة نظره الإسلامية .

(١) كتاب الإسلام وانصرافية : ص ٢٢

وأخيرا . . .

إن كلا من محمد عبده وجمال الدين نادى بإحياء الكتب القديمة ، وبالأخص تلك التي تمثل « الأصالة » والإمامة في الرأي والفهم . . .

ترى هل كان أحدهما على إحياء هذه الكتب رد فعل لصنيع المدارس التبشيرية والإرساليات الثقافية الغربية المسيحية التي انتشرت في شاطئ الشام (لبنان) على البحر الأبيض المتوسط على أثر الحروب الصليبية ، وفي مصر بعد حملة نابليون ، وهي التي حاولت فيما بعد أن تجعل اللغة « العامية » اللغة الأولى في الكتابة والحديث للبلاد العربية ، وبذلك تحول هذه اللغة العامية - بعد انتشارها على مر الزمن - دون تلاوة القرآن وفهمه . . . كما حاولت أيضاً أن تضع حداً فاصلاً بين التراث الماضي للفكر الإسلامي والجماعة الإسلامية ، عن طريق تمجيد الجديد لأنه جديد ، والخط من قيمة القديم لأنه قديم ؟ ؟

وكما أن محمد عبده يتميز عن جمال الدين في التعاليم المشتركة بينهما على النحو السابق ، يتميز عنه هنا في جانب إحياء التراث العربي الإسلامي القديم بنفس الطريقة التي تميز بها من قبل . . . فقد ضرب المثل العملي في هذا الجانب ، ولم يقف عند حد المطالبة بتحقيقه من الوجهة النظرية ، بل أضاف إلى المطالبة بذلك أن أخرج عدة كتب قديمة ، كما شرح عدداً آخر منها .

التجديد في الفكر الإسلامي

اتجاه الفكر الاسلامى منذ بداية القرن العشرين :

منذ نهاية القرن التاسع عشر . . . بعد وفاة رجال الدين الأفغانى ، وبعد أن توفى الشيخ محمد عبده ، على ما سماه الإصلاح الدينى ، وبعد أن ظهر مصطفى كامل ، كزعيم لحركة المقاومة السياسية . . اتجه الفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى هنا فى رقعة الشرق الأدنى إلى شعبتين :

● الشعبة الأولى : اتجهت إلى التعبئة الروحية والإصلاح الدينى ، عن طريق عرض الإسلام عرضاً واضحاً ، والعمل على جعله أساساً فى الزبنة الوطنية . وسبيل ذلك : إصلاح الأزهر ، وإحياء الكتب القديمة . . . وقد مثلت المدرسة «السلفية» التى قادتها مجلة «المنار» هذه الشعبة بعد وفاة الشيخ محمد عبده .

● والشعبة الثانية : اتجهت إلى تعبئة الحماس القومى فى الجيل الناشئ ، عن طريق : الصحافة ، والاجتماعات العامة ، ثم عن طريق تأسيس «الجامعة المصرية» ، بسعى من مصطفى كامل نفسه .

ف فكرة «الجامعة المصرية» وجدت أولاً لخدمة القضية المصرية ، وهى قضية التحرر من الاستعمار الغربى . وتفكير «الجامعة» ، هو نوع من التفكير يتجه إلى مقاومة الاستعمار الغربى عن طريق تخريج أحرار فى التوجيه غير خاضعين لنظام التعليم الرسمى إذ ذاك ، وهو نظام وضعه الاحتلال البريطانى ، ولم تزل رواسب هذا النظام باقية فى اتجاه المدرسة المصرية إلى وقت قريب :

وروى إذ ذاك - لتحقيق هدف «الجامعة» - أن يبعد بها عن الطابع الرسمى والإشراف الحكومى . وأنشئت هذا الطابع سنة ١٩٠٨ م ، واستمرت

بعيدة عن الإشراف الحكومى فترة طويلة من الزمن ، إلى أن ضيها « على ماهر »
فى سنة ١٩٢٥ م إلى التعليم الحكومى ، على أن يحتفظ باستقلالها .
وفى جو « الجامعة » . . .

وفى داخل الاتجاه السياسى « القومى » ، الذى يعد متوازياً مع اتجاه
« الإصلاح الدينى » ، إذ كلاهما يهدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى . . .
فى هذا وذاك ، قام ما يعرف بـ « التجديد والمجددين » ، أو ما يصح أن يطلق
عليه : « الفكر الإسلامى المغربى » ، Westernized . . .

لأنه ذلك الفكر فى المجتمع الإسلامى الذى يسير فى اتجاه الفكر الغربى . أو بمعنى
أدق ذلك الفكر الذى يسير إما فى اتجاه « الاستشراق » ، وتوجيه الدراسات
الإسلامية فى الجامعات الغربية ، أو فى الاتجاه « الطبيعى » العلمى هناك .
يقول المستشرق الإنجليزى جب Gibb فى تحديد هذين الاتجاهين (١) :

« إن النتائج التى أعقبت نشاط الشيخ عبده أنجحت بعده إلى اتجاهين متقابلين :
• « فن جانب نشأ محيط (مدنى) فى التفكير : صور على أنه « التجديد » .
وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية ، ولكنه متأثر فى قوة
بالأفكار الغربية . . . والمثل التقدمى لهذا التجديد يميل إلى « العلمانية » ،
التي تهدف إلى فصل (الدين) عن (الدولة) ، والاستعاضة بالنظام الغربى
(القانون) عن الشريعة الإسلامية »

« وقد طبقت مبادئ (العلمانية) فى تركيا بعد إلغاء الخلافة العثمانية
فى سنة ١٩٢٤ م . . . وفيما عدا تركيا من البلاد الإسلامية يجد هذا الاتجاه
سنداً قوياً له ، ولكن مع موقف معتدل بعض الاعتدال من المؤسسات
والتقاليد الإسلامية » ومهما كانت نظرات المشجعين (لاءلمانية) فى البلاد

(١) فى كتابه « الذهب الحمى » ص ١٣٥

الإسلامية إلى القانون والسياسة ، فوقفهم التوجيهى يمكن أن يلخص :-

— فى الرفض العام لتعاليم القرون الوسطى (فى الإسلام) كسلطة
لا تعقيب عليها

— وفى الاحتفاظ بالحرية الإنسانية فى تقدير الأشياء ، وفى كون
العقل وحده هو الفيصل فى ذلك - (وليس الإسلام) ١١

• ومن جانب آخر تكون حزب دينى : يسمى نفسه بـ « السلفية » ،
وهو يتفق مع الاتجاه العلمانى فى رفض سلطة تعاليم القرون الوسطى ، ولكن
مع قبول القرآن والسنة ، كأساس للفصل فى الحقائق الدينية .

« وهؤلاء السلفيون ، فى مقابل المجموعة العظمى من علماء الأزهر : يعتبرون
مصلحين ، وفى مقابل المجددين أو العلمانيين : يرفضون مذهب « الحرية العقلية » ،
الذى هو وليد الغرب وكان زعيم هذا الاتجاه الإصلاحى السلفى تليذ.
الشيخ عبده : محمد رشيد رضا السورى الذى توفى ١٩٣٥ م ، ... »

فالتجديد إذن — فى رقعة الشرق الأدنى — منذ بداية القرن العشرين :
هو محاولة أخذ الطابع الغربى ، والأسلوب الغربى فى تفكير الغربيين ،
سواء : فى تعبيرهم عن الدين ، أو فى تحديد مفاهيمه ومفاهيم الحياة التى
يعيشونها ، أو فى تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية !
يقول صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » :

« فهى — أى مصر — إنما أنشأت تلك الجامعة لترتفع بالشباب المصرى
عن ذلك التعليم الآلى الذى فرضته عليهم الظروف ، ولترقى بهم إلى تعليم
حر مستقل ، يهيئهم أو يهيء بعضهم على الأقل ليكونوا علماء أحراراً
مستقلين ! والظاهر أن مصر لا تريد أن تعبت ولا أن تهزل حين تقرر
أنها تريد أن تكون من شبابها علماء أحرار مستقلين ، يشبهون أمثالهم

في الأمم الأخرى ، ويثبتون لهم ، ويشاركونهم في الإنتاج العلمى الحر
المستقل الذى لا تقوم الحضارة بدونه ، ولا تستطيع أن تثبت ولا أن تنمو
إلا إذا اتخذته لها أساساً ، (١) ١١

كما يقول :

« الجامعة تمثل العقل العلمى ، ومناهج البحث الحديثة ، وتتصل اتصالاً
مستمراً بالحياة العلمية الأوروبية ، وتسعى إلى إقرار مناهج التفكير الحديث
شيئاً فشيئاً في هذا البلد » (٢) ١١

وصاحب مستقبل « الثقافة في مصر » يذهب في طلب الأخذ
عن الغرب وسلوك طريقهم في البحث والتعليم إلى أن يبدأ بذلك
منذ مرحلة التعليم الثانوى ، ولهذا يوصى بتعليم اللغتين « اللاتينية
واليونانية » في مرحلة هذا التعليم قبل الجامعة ، ضماناً لمساواة الغرب والسير
معه في اتجاه واحد ١١

ويرى أن ما سلكه الغرب ، يجب أن تسلكه مصر في طريقها التجديدى ...
ومن ذلك تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية في التعليم الثانوى ، قبل العالى ١١
يقول :

« وإذا كان كل هذا حقاً ، فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم
الحية الراقية : كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين ،
ثم تسلك نفس هذا الطريق التى تسلكها هذه الأمم » (٣) ...

« إن التعليم العالى الصحيح لا يستقيم في بلد من البلاد الراقية إلا إذا

(١) مستقبل الثقافة : ج ٢ ص ٢٨ - ٢٩ (مطبعة المعارف - يوليو سنة ١٩٣٨ م)

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٩

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٨٩

زاعتمد على اللاتينية واليونانية على أنهما من الوسائل التي لا يمكن إهمالها
ولا الاستغناء عنها . . . فدرس اللاتينية واليونانية في الجامعة لا يغنى عن
درسهما في المدارس العامة ، بل يستلزمه استلزاماً ، (١) ١١

وقد أوضح المؤلف مرة أخرى معنى هذا « التجديد » في موضع آخر :
« ولكن السبيل إلى ذلك واحدة فذة ليس لها تعدد . . . وهي : أن نسير
سير الأوروبيين ونسلك طريقهم ، لنكون لهم انداداً ، ولنكون لهم
شركاء في الحضارة : خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، ما يُحِبُّ منها وما يكره ،
وما يحمدها وما يعاب ، » (٢) ١١

فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي ، الذي لا يكون إلا
بالاستقلال العلمي والأدبي والفني ، فنحن نريد وسائله بالطبع . . .
ووسائله : أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي . . . وننشر كما ينشر
الأوروبي ، ولنحكم كما يحكم الأوروبي ، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي ، ونصرف
الحياة كما يصرفها ، » (٣) ١١١

فتجديد الفكر في المجتمع الإسلامي هنا ، دعوة إلى مسايرة الأوروبيين :
في تفكيرهم وفي خطواتهم في الحياة ، وفي فصل الدين عن السياسة ، وفي
إبعاد الدين واللغة عن مجال الترابط . . . « ومن المحقق أن تطور الحياة
الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة لا تصلحان
أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول ، » (٤) ١١

والأساس الذي قامت عليه فكرة « التجديد » على هذا النحو ، عند صاحب

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٨٩ ، ٢٩٣

(٤) المصدر السابق : ج ١ ص ٤٥

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٤٩ - ٥٠

(٤) المصدر السابق : ج ١ ص ١٥

« مستقبل الثقافة في مصر » : هو أن العقلية المصرية عقلية أوربية ، أو قريبة .
قريباً شديداً من الأوربية ، ولها اتصال وثيق بالعقلية اليونانية ، وبعبدة .
كل البعد عن العقلية الشرقية !! وهي منذ قديم الزمان — منذ العهد الفرعوني —
لم تتأثر بالطاريء عليها في أى عصر ، فلم تتغير بالفرس ولا بالرومان ،
ولا بالعرب أو الإسلام . . . يقول :

« وأنا — من أجل ذلك — مؤمن بأن مصر الجديدة ان تبسك
ابتكاراً ، ولن تخترع اختراعاً ، ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة
(الفرعونية) . . . وبأن مستقبل الثقافة في مصر لن يكون إلا امتداداً صالحاً
راقياً يمتاز لحاضرها المتهاك الضيف ، ومن أجل هذا لا أحب أن تفكر
في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد (الفرعوني) ، وحاضرها
القريب (وهو الاتجاه الحر في التفكير) . . . »

« ومعنى هذا كله واضح جداً : وهو أن العقل المصرى (القديم) لم يتصل
بعقل الشرق الأقصى اتصالاً ذا خطر ، ولم يعيش عيشة سلم وتعاون مع العقل
الفارسي ، وإنما عاش معه عيشة حرب وخصام !

« معنى ذلك أن العقل المصرى قد اتصل من جهة : بأقطار الشرق القريب
(الشام وفلسطين والعراق) اتصالاً منظماً مؤثراً في حياته ومتأثراً بها ،
واتصل من جهة أخرى : بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق .
وتبادل مستمر منظم للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد . . . إن العقل
المصرى منذ عصوره الأولى ، عقل إن تأثر بشئ فإنما يتأثر بالبحر الأبيض
المتوسط ، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر
الأبيض المتوسط ، (١) ١١

«... فأما المصريون أنفسهم فيرون أنهم شوقيون ، وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافى اليسير وحده ، بل معناه العقلى والثقافى ! فهم يرون أنفسهم أقرب إلى الهندى والصينى واليابانى ، منهم إلى اليونانى والإيطالى والفرنسى ! وقد استطعت أن أفهم كثيراً من الخطأ ، وأسبغ كثيراً من اللفظ ، وأفسر كثيراً من الوم ، ولكنى لم أستطع قط ولن أستطيع فى يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع ، أو أسبغ هذا الوم الغريب ، (١) ١١

«وكانت مصر من أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة (١) : التى لم تنسها يوماً من الأيام... فالتاريخ يحدثنا بأنها قاومت الفرس أشد المقاومة ، وبأنها لم تطمئن إلى المقدونيين حتى فنوا فيها ، وأصبحوا من أبنائها واتخذوا تقاليدها وسننها لهم تقليداً وسناً ١١

«والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأنها قد خضعت لسلطان الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستمر ومقاومة متصلة ، فاضطر «القيصرة إلى أخذها بالعنف وإخضاعها للحكم العرفى ١١

«والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأن رضاها عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تبدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون ، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده ١١

«فالمسلمون إذن فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة ،

١٠ (١) المصدر السابق : ١٠ ص ١٥

وهو : أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين
الدول إنما يقومان على المنافع العملية ، قبل أن يقوموا على شيء آخر !

« وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوربا . . . فقد
تخففت أوربا من أعباء القرون الوسطى ، وأقامت سياستها على المنافع
الزمانية ، لا على الوحدة المسيحية ، ولا على تقارب اللغات والأجناس ، (١) !!
« فأما الآن وقد عرفنا تاريخنا ، وأحسننا أنفسنا ، واستشعرنا العزة
والكرامة ، واستيقنا أن ليس بيننا وبين الأوربيين فرق فى الجوهر ،
ولا فى الطبع ، ولا فى الزواج ، فإننى لا أخاف على المصريين أن يفنوا
فى الأوربيين ، (٢) !!

وفما قلناه هنا من « مستقبل الثقافة فى مصر » ، خاصة بالأسباب
التي تدعوه إلى فهم « التجديد » على أنه مساهمة للغربيين فى كل شيء ، أشار
المؤلف إلى شيئين :

• إلى أن اتصال العقل المصرى القديم بالعقل اليونانى كان اتصال
تعاون وتوافق ، وتبادل مستمر منظم للنافع : فى الفن ، والسياسة ،
والاقتصاد . . . ويوضح هذا التفاعل نص منقول عن مولانا « محمد على »
فى تعليقه على ترجمة القرآن الكريم (٣) . . . يقول :

« فى سنة ٣٣٢ قبل الميلاد فتح الإسكندر مصر ، وبنى مدينة
الإسكندرية . ومن هذا التاريخ ظهرت مرحلة جديدة فى ثقافة مصر ،
قد اختلقت الثقافة المصرية بالفكر الإغريقى وغيره ، وأصبحت فى طبيعتها
ثقافة عالمية !

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٠

(١) المصدر السابق : ص ١٧ ، ١٨

(٣) المصدر السابق : ص ١٠٠

« وفي وقت هيرودوت تأثر العقل الإغريقي الحساس بـ (الأسرار) Mystery والحكمة المصرية... وبهذا صارت أرض مصر عاصمة في الدين، والثقافة، والفلسفة.

« وبعد أن ضمت مصر في سنة ٣٠ قبل الميلاد إلى الإمبراطورية الرومانية، أصبحت عبادة الإله (المصري) Serapis شائعة في قلب الإمبراطورية الرومانية.

فالعقل المصري القديم إذن، كان عقل السحر والحكمة، وعابداً للإله Serapis، وقد بقي هذا العقل دون أن يتفاعل في انسجام مع الثقافة العربية الإسلامية ١١ ولذا كانت مصر أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة التي لم تنسها يوماً من الأيام، ولم يتهدا ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل « ابن طولون »، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده ١١

• الأمر الثاني الذي أشار إليه صاحب « مستقبل الثقافة في مصر » في هذا المقام هو : أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد، بأن وحدة الدين ووحدة اللغة، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية، ولا قواماً لتكون الدول ! والمسلمون من أجل هذا، فطنوا منذ عهد بعيد إلى أن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول، إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوموا على شيء آخر، وهذا أصل من أصول الحياة الحديثة ١١

ولا أدري إذا كان المؤلف^(١) لا يزال يرى الآن: أن الترابط بين الجامعة العربية

(١) يشغل سيادته الآن منصب رئيس اللجنة للجنة الثقافية في جامعة الدول (العربية)، كما حصل على جائزة (الدولة) التقديرية

على أساس من اللغة العربية والتاريخ العربى المشترك يمكن أن يستثنى من هذا الأصل للحياة — أى إلغاء اللغة ووحدتها ، والدين ووحدته — فى ترابط الشعوب وتكوين الدول ؟ ولعلهما إذا أُلغى اعتبارهما فى الترابط فى الشعب الواحد وتكوينه ، فالغاؤهما أولى فى الترابط بين جماعات عديدة ودول متفرقة ١١

وعلى كل حال . . . نخلص بما قاله هنا إلى أن : التجديد هو أخذ كل ما عند الغربيين : من فكر ، ومنهج للبحث ، وحضارة ، وعادات ، وتقليد فى فصل الدين عن السياسة . . . الخ .

والتجديد ، يرى أن ذلك هو الذى يناسب العقلية المصرية التى لم تتغير بأحداث الشرق الثقافية . وفى مقدمتها الفتح الإسلامى العربى ، وبقيت على وضعها القديم الفرعونى فى انسجام وتعاون مع العقلية اليونانية ، وعقلية البحر الأبيض المتوسط ١١

فـ « التجديد » فى الفكر الإسلامى الحديث فى رقعة الشرق الأدنى : محاولة — لا احتياط فيها — لتأدية التفكير الأوروبى : فى اتجاهه ، وفى أحكامه ، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة ، وفى مدارسه ١١ ومكان هذا التجديد المختار هو « الجامعة المصرية » ، والقائمون على أمرهم « العلماء الأحرار المستقلون » .

أما عدا ذلك من المؤسسات الدراسية القائمة : كالأزهر ، فلا يصالح لهذه الرسالة ١١ بل لا يصلح حتى للإشراف على توجيه اللغة العربية ، والدراسات الإسلامية ١١ يتحدث صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » - عن (الأزهر) فى سخرية ، وفى تحريض للقائمين بأمر الحكم على أن لا يحفلوا بأمره ولا برأى رجاله :

« فلا هو — الأزهر — كسب من حرية الرأى ، ولا هو حصل من العلم

الحديث ، ولا هو عرف من اللغات السامية ، ولا هو أهن من علوم
اللغة العربية نفسها ولا آدابها ما يؤمله لهذا الإشراف ، فضلا عن أن
يجعل إشرافه — على اللغة العربية — نافعا مفيدا، (١) ١١

د يجب أن تنظر إلى اللغة العربية نظرة مدنية صريحة ، وأن نعالج
أمورها كلها على هذا النحو ، في غير تردد ولا اضطراب ، وفي غير خوف
ولا إشفاق ١١

د إننا انتهينا إلى عصر يجب أن تكسب فيه سوق التجارة باتهام
الناس بالخروج على الدين، (٢) ١١

د فقد أحس المشرفون على شئون التعليم منذ أكثر من نصف قرن ،
أن تعلم اللغة العربية يحتاج إلى كثير من العناية ، ليصبح ملائماً للتقدم الذى
ظفرنا به فى التعليم المذنى ! وأحسوا أن (الأزهر) لا يستطيع أن ينهض
بهذه المهمة ، لمكانه حيثئذ من الإشراف فى المحافظة ، والامتناع عن التجديد ،
والعجز عن أن يسيغ العلم الحديث ، بل عن أن يقبل التفكير فيه، (٣) ١١

ويذكر المؤلف — بطريق ضمني — عجز (الأزهر) عن الصلاحية للإشراف
على الدراسات الإسلامية ، فى قوله :

د وليس من شك فى أن طبيعة الحياة العصرية ، تقتضى أن تعنى
(كلية الآداب) عناية خاصة بالدراسات الإسلامية على نحو على صحيح !
لأن (كلية الآداب) متصلة بالحياة العالنية الأوربية ، وهى تعرف جهد
(المستشرقين !) فى الدراسات الإسلامية ١١ ومن الحق عليها أن تأخذ بنصيها

(١) مستغل الثقافة : ٢٠ ص ٣١٠

(٢) المصدر السابق : ٢٠ ص ٣١١

(٣) المصدر السابق : ص ٣٧٢

من هذه الداسات ، لتلائم بين جهود مصر التي ترى لنفسها زعامة البلاد الإسلامية وبين جهود الأمم الأوروبية ، ١

طابع التفكير الغربى :

أما التفكير الغربى الذى يجب أن يتبع هنا فى مصر : فى منهجه ، وفى أحكامه . . . فى موضوعات البحث ، شرقية أو غربية ، باسم « التجديد » . . . فهو ليس إلا تفكير (القرن التاسع عشر) يومئذ ١١ يجب أن يُستَبع هذا التفكير منذ أن نشأت حركة « التجديد » فى مصر ، وتولت زعامتها « الجامعة » ، وباشرت هذه الزعامة « كلية الآداب » ، أو أريد لها أن تباشرها ، ومنذ دعا لهذه الحركة التجديدية صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » ١١

والتفكير الغربى فى (القرن التاسع عشر) ، هو التفكير المادى الطبيعى الذى انتهى بالأوربيين إلى ذروة الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية ، ولبلاد المواد الأولية فى أفريقية وآسيا للصناعة الأوربية ، ثم إلى قيام الشيوعية الروسية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٧ م ١١ وهذا التفكير المادى يقوم جملة على تمجيد القوة المادية والمظاهر الحضارية الآلية والتفكير الاقتصادى للتاريخ البشرى ، كما يقوم على التقليل من شأن الروحانية الدينية والمثالية الإنسانية ، أى على التقليل من المعانى والأهداف التى تقسم بسمه الإنسانية ، أو الدينية الأخلاقية ١١

ف « التجديد » الفكرى فى مصر ، أو الفكر الإسلامى « المغرب » ، أخذ نفس الطابع ، واحتكم إلى نفس المقاييس التى يحتكم إليها تفكير (القرن التاسع عشر) ، وهو ما يسمى باتجاه الماديين العلميين ، أو التفكير المادى الطبيعى ١ وانزل هذا « التجديد » فى مصر ، بشعور أو بدون شعور ، إلى نفس الهدف .

الذى هدف إليه ذلك التفكير . . . وهو تمجيد القوة المادية ، والتقليل من شأن
الروحية أو المثالية الإنسانية II

ود الغرب ، قد مجد القوة المادية يومئذ : لأنه يمتلكها ... وخفف من وزن.
الروحية والمثالية الإنسانية : لأنه لا يريد في الجانب العملى أن يسلك مع
الشعوب التى استعمرها نفس السلوك الخاص بأصحاب القوة المادية - وهم
الأوروبيون ، كما تحتم ذلك الروحية الدينية أو المثالية الإنسانية (١) II

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى رأى الغرب ، فى ضعف الشعوب المستعمرة -
وهى الشعوب الإسلامية فى رقعة العالم الإسلامى ، فرصة يربط فيها بين مظاهر
الضعف عندهم وبين « ثقافتهم » ومصدر هذه الثقافة ، حتى يحول فى وقت ما
— قرب أو بعد هذا الوقت — بينهم وبين التمسك بهذه الثقافة ، واحتضانها 1
كما رأى فى ضعف هذه الشعوب نفسها فرصة أخرى للتفليس عن « الصليبية » ،
التي دفعته فيما مضى ، وبتهريض من الكشلكة والكنيسة الغربية ، إلى
الاعتداء على البلاد الإسلامية مدة ثلاثة قرون تقريباً باسم الصليب ،
دون أن يحصل على هدفه الأسمى : وهو طرد المسلمين من بيت المقدس ،
وإبعاد السيادة الإسلامية عن « مزار المسيحية » ، ودون أن يحصل على مغنم
آخر سريع إذ ذاك !!

(١) • التفكير المادى العلمى أو الطبيعى ينقسم إلى اتجاهين :

- الاتجاه الميكانيكى Mechanistic Materialism : وهو لا يرى وجوداً للروح
أو العقل ، فضلاً عن أن ينسب إليهما تدبير الجسم
— الاتجاه المادى الديالكتيكى Dialectical Materialism وهو للذهب المادى الماركسى ،
ويرى وجود العقل والروح ، واسكن وجودها بعد وجود المادة وتابع لوجودها ... ومعنى ذلك
أنه : إذا ثبتت للمادة فلا بقاء للروح أو العقل ، واثق : لأنه خال عن المادة لا وجود له .
(٢) • الاتجاه الروحى Spiritualism : هو الذى يرى وجوداً للروح ، سابقاً على المادة ،
وليس متوقفاً عليها . وقد يقول بقاءه ، كلمة للكون ... وهذا الاتجاه يعابل الاتجاه المادى بقسبه .

وفي مجال التنفيس الصليبي جال « الاستشراق » جولته هنا في بحث الإسلام
وعرض تعاليمه... جال جولته باسم البحث العلى والمعركة العقلية ، وصيانة
تراث الإنسانية الماضى !!

أثر الحملة الصليبية في تشويه الإسلام :

يحدثنا صاحب كتاب : « الإسلام على مفترق الطرق »^(١) عن أثر (الحملة
الصليبية) في تشويه الإسلام ، وعن دراسة (الاستشراق) لتعاليمه . . . يقول :
« . . . إلا أن الشر الذى بعشه الصليبيون لم يقتصر على صليل
السلاح ، ولكنه كان قبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء ، شراً ثقافياً !
لقد نشأ تسميم العقل الأوروبى عما شوهه قادة الأوربيين من تعاليم الإسلام
ومثله العليا أمام الجموح الجاهلة في الغرب ' في ذلك الحين استقرت تلك
الفكرة المضحكة في عقول الأوربيين : من أن الإسلام دين شهوانية ، وعنف
حيوانى ، وأنه تمسك بفروق شكلية ، وليس تركية للقلوب وتطهيراً لها !
ثم بقيت هذه الفكرة حيث استقرت !!

« . . . إن من أبرز الحقائق على ذلك ، الفيلسوف والشاعر الفرنسى
فولتير ، وهو من ألد أعداء النصرانية وكنيستها في القرن الثامن عشر —
لكنه كان في الوقت نفسه مبغضاً مغالياً للإسلام ولرسول الإسلام »^(٢) !!

(١) الكتاب نقل إلى العربية، وطبع الطبعة الثالثة ١٩٥١ م . ولأؤلف « المستشرق النمساوى
ليوبولد فايس . . . أسلم ونسبى باسم « محمد أسد » ، وتولى رئاسة قسم الشرق الأوسط
في وزارة الخارجية الباكستانية فترة من الزمن
(٢) الإسلام على مفترق الطرق : ص ٥٨

أما وصفه لعمل « المستشرقين » ، فيودعه في عباراته الآتية :

« لا تجد موقف الأوربي موقف كُرّه في غير مبالاة لحسب — كما هي الحال في موقفه من سائر الأديان والثقافات هذا الإسلام — بل هو كره عميق الجنود ، يقوم في الأكثر على صدور من التعصب الشديد ! وهذا الكره ليس عقلياً فقط ، ولكنه أيضاً يصطبغ بصبغة عاطفية قوية ١١

« قد لا تقبل أوروبا تعاليم الفلسفة (البوذية) أو (الهندوكية) ، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بذهنين المذهبيين بموقف عقلي متزن ومبنى على التفكير ١

« إلا أنها حالما تتجه إلى (الإسلام) يحتل التوازن ، ويأخذ الميل العاطفي في التسرب ، حتى أن أبرز المستشرقين الأوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام ١١ ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن (الإسلام) لا يمكن أن يعالج على أنه (موضوع) بحث في البحث العلمي ، بل إنه (متمم) يقف أمام قضائه ١١ إن بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعى العام) الذي يحاول إثبات الجريمة ، وبعضهم يقوم مقام (الحامي) في الدفاع ١١ فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله ، لا يستطيع أكثر من أن يطلب له — مع شيء من الفتور — اعتبار (الأسباب الخفيفة) ١١١

« وعلى الجملة ، فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) ، تلك الدواوين التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى ١ أى أن تلك الطريقة لم يتفق لها أبداً أن نظرت في القرائن التاريخية بتجرد و«غير تحزب» ، ولكنها كانت في كل دعوى

تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل ، قد أملاه عليها تعصبها لرأيها ١ ويختار المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذى يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً ١١ وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفى للشهود عمدوا إلى اقتطاع أقسام من الحقيقة التى شهد بها الشهود الحاضرون ، ثم فصلوها عن المتن ، أو تأولوا الشهادات بروح غير على ، من سوء القصد ، من غير أن ينسبوا قيمة ما إلى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر .. أى من قبل المسلمين أنفسهم ، (١) ١١

وإذن لحركة «التجديد» فى الفكر الإسلامى بعد بداية القرن الحاضر ، تسير : إما فى طريق «الاستشراق» ، ودراسة المستشرقين القائمة على تشويه الإسلام ، وعرض تعاليمه عرضاً مفرضاً . . . وإما فى طريق الفكر المادى المنكر للروحانية أو المستخف بها ١١

• ولو استعرضنا من جديد بعض أسس هذه الدراسات الاستشراقية : كما تصورها ودائرة المعارف الإسلامية ، مثلاً ، وتردها مؤلفات زعماء الاستشراق من قساسة المسيحيين وعلماء اليهود ، لأمكنا أن نجعلها فيما يلى :
— «محمد» مصلح دينى أسس ما سماه «الإسلام» ، وأولى أن يسمى بالذهب المحمدى . . . محمد بشر ، وقرآنه صنعة بشرية ، وصنعة بشرية يكثر فيها التناقض وعدم الانسجام ١

يقول المستشرق «نيكلسون» فى كتابه «الصوفية فى الإسلام» :
«والقارئون للقرآن من الأوروبيين لا تعوزهم الدهشة من اضطراب مؤلفه — وهو محمد ، وعدم تماسكه فى معالجة كبار المعضلات ١ وهو نفسه

لم يكن على علم بهذه المتعارضات ، كما لم تكن حجر عثرة في سبيل صحابته
الذين تقبل إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله!! ولكن الصدع من
هنا وجد ، وسرعان ما أظهر نتائج بعيدة الآثار ، (١) ١١

— ود الإسلام ، الذى وضعه محمد ، تأثر فيه بالتعاليم الدينية السابقة
عليه ، تعاليم اليهودية والمسيحية ، وبالأخص مسيحية الكنيسة السريانية !!
ثم إن د محمدا ، فى اقتباسه من المسيحية حرف الفهم فيما اقتبسه ، لأنه حكم
نفسه ومزله وقيمته الإنسانية فى فهمها !! فقد أنكر ألوهية المسيح متأثراً
بنفسه كإنسان ، ولم يرق هو فى تصور نفسه إلى منزله عيسى حتى يتصور أنه
د إله ، كما كان عيسى !!

• ولو استعرضنا بعد ذلك اعنياب المستشرقين لمصادر الإسلام :
لوجدناهم يعتبرون أن الإسلام فى دراسته : كما يؤخذ من القرآن والسنة ،
يؤخذ من تفكير المسلمين فى مدارسهم المتنوعة ومذاهبهم المختلفة فى تاريخ
جماعتهم ! ومعنى ذلك : أن لهذا التفكير نفس الحجية التى للقرآن والسنة
الصحيحة . . . وهذا التفكير كذلك : يصور الإسلام تماماً ، كما يجب أن يصوره
القرآن والسنة !!

— فالإسلام والمجتمع الإسلامى سواء : أحدهما يصح أن يكون دليلاً
على الآخر ، بل يجب أن يكون دليلاً على الآخر !

— والمذاهب الإسلامية فى العقيدة والفقه ، تعبيرات صادقة عن القرآن
والسنة الصحيحة : والإسلام هو مجموع هذه المذاهب ، بالإضافة إلى القرآن
والسنة . . . فلا فرق بين رسالة الله ، وصنعة الإنسان فى هذه الرسالة !!

(١) الصوفية فى الإسلام: ص ٧ - ٨ ، ترجمة نور الدين شريعة

ومنطق اعتبارهم ان (تفكير المسلمين ومذاهبهم) تساوى فى الحجية
(القرآن والسنة الصحيحة) يؤدى الى :

— أن تفكير الباطنية ، والصوفية الملاحدة مثلاً ... له نفس الحجية التى
للقرآن والسنة ، ومساوئ القيمة لمذاهب أهل السنة ، ومعتدلى الشيعة !
— وأن الفتاوى التى تصدر عن أصحاب الوظائف الرسمية فى البلاد الإسلامية ،
فى أى عصر وفى ظل أى حكم ... لها نفس الحجية التى للقرآن والسنة !
— وأن أنواع تفسير القرآن الكريم المختلفة ، من صوفية رمزية ، إلى
تعليمية باطنية ، إلى تفسير بالتأويل ، إلى تفسير بالرواية ، إلى تفسير
بالقصص الإسرائيلى ، لها نفس الحجية التى للقرآن !

— وأن الإنسان المسلم فى كل عصر ، وبانتسابه إلى الإسلام على أى وجه ...
حجة على الإسلام وسلوكه فى حياته وتأديته لعبادته ، تمثل تعاليم الإسلام
فى الأخلاق والعبادة !!

هذه نظرة المستشرقين إلى الإسلام ... إلى رسوله فى صلته
بالقرآن ، وإلى مصادره وتقدير هذه المصادر

• أما قبح الإسلام كدينه وكصدر توجيهه فى الحياة فى نظرهم : فإنهم
— على نحو ما ذكرنا سابقاً — يخضعون هذه القيمة والحكم عليها إلى
اتجاهات الغرب فى الحياة ، وإلى نظراته وآرائه ، لأنها فى نظرهم هى
اتجاهات الحياة الحضارية التى تمثل الصورة الراقية لحياة الإنسان !!

ولا يسلك المستشرقون مسلك المسلمين فى التدليل على قيمة الإسلام
فى صلته بالحياة بحال المجتمع الإسلامى الأول على عهد الرسول
ومحبابته إذ هذه الحال التى كانت للمجتمع الأول لا تقوم

في فظهم دليلا على اقيمة التوجيهية للإسلام ، كجملة من المبادئ والوصايا في حياة الإنسان !! إن سيادة المسلمين إذ ذاك - كما يذكررن - كانت بالسيف والقوة ، ولم تكن نتيجة للروحية والتوجيه الديني ! ثم إنها كانت لفترة قصيرة ، انحطت بعدها أفهامهم ومداركهم ، وسقط مستواهم في الحياة والتوجيه ، مما يدل على أن الإسلام كدين ، غير عملي وغير مشرأ

فالمستشرقون إذن (لا يقيمون) الإسلام من نفس تعاليمه ومبادئه ، ومن علاقة هذه التعاليم بطبيعة الإنسان وتوجيهه كفرد ، وتوجيه مجتمعه ، كما (يقيم) كل دين أو مذهب فلسفي عند تقديره والحكم عليه !! لأنهم لا يريدون ان يسلكوا هذا الطريق ، رغم أنهم يدعون أن بحثهم في الإسلام يقوم على أساس علمي ! وربما يرون - غير مشاركين غيرهم من العلماء الأوربيين - أن الطريق العلمي في بحث الإسلام ، هو إنكار قيمته مقدما ، وليس تقديره من ذاته ولذاته ، بغض النظر عن الشروح الإنسانية التي جمعت حوله ، وليست من مقوماته الذاتية في شيء !!

وتتلخص هذه الدراسات الاستشراقية للإسلام ، في جوانبها الثلاثة : في الأسس التي قامت عليها ، وفي تقدير مصادر الإسلام ، وأخيراً في (تقييم) الإسلام كدين ... إلى أن توصي المسلمين بالأمور الآتية :

• إن المجتمع الإسلامي ، في صلتته بالإسلام ، لم يكن على نحو قوى إلا لمدى فترة قصيرة : هي الفترة الأولى ، على عهد بدائية المجتمع الإسلامي ! وبدائية هذا المجتمع ، هي التي أوجدت نوعاً من التلاؤم بين الحياة فيه وتعاليم الإسلام !! وبعد مضي هذه الفترة القصيرة البدائية ، اتسعت الفجوة بين الطرفين : بين المجتمع وبين الإسلام كصدر توجيه في الحياة ! وكلما تطورت الحياة بالمجتمع الإسلامي بفعل العوامل الخارجية : الثقافية ، والسياسية

والاقتصادية كلها تخلف الإسلام عن أن يجارى تطور الحياة لهذا المجتمع !
وما زالت الفجوة تتسع ، حتى أعلنت تركيا الحديثة - مقر آخر خلافة
إسلامية - إبعاد الإسلام عن مجال الحياة العامة ، وتركه في ضمير الفرد
مستورا ، لا يعبر عنه الفرد إلا لنفسه فقط ، وفي غير إعلان أو حماس !!

• إن التخلف عن تنفيذ تعاليم الإسلام تملية الضرورة الاجتماعية ،
تحت ضغط ظروف الحياة المتجددة التي لم يستطيع الإسلام أن يكييفها
في ضوء تعاليمه ، ولم يستطع أن يلائم بين تعاليمه وبينها ! والتشديد في
تطبيق تعاليم الإسلام معناه إذن : (العزلة) في الحياة ، (والتخلف) في استخدام
وسائل الحضارة ، والترحيب بالفقر والمرض والجهل للسكان المسلمين —
على نحو ما هو الحال ببلاد الجزيرة العربية التي تطبق الإسلام رسميا !!
أفليست هي إذن النموذج في تطبيق الإسلام !

• إن التطور ، وهو قانون الحياة العام الذي لا مفر من الخضوع له ،
يجب أن يستخدمه المسلمون في إسلامهم ليسايروا العالم الغربي الحديث ،
ولينجوا من أسباب الضعف والفساد ! ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام
نفسه كدين !!

وهنا يترحون هذه السبل لإتمام عملية التطور :

• يجب في تطور الإسلام كدين ، أن يستعان فيه بالمسيحية التي هي
المثل للدين كتوجيه روحى لتصفية النفس ومحبة الله ! وبناء على ذلك ،
يجب أن لا يتشبث الإسلام بتكييف العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وعلاقاتهم
الدولية مع غيرهم ، كما لا يتشبث بتكييف علاقات رؤوس الأموال في
الصناعة والتجارة بين الممولين والعمال أو بين أصحاب الأموال والطبقات

الفقيرة ، فيتدخل بالحل والحرمة ، ويتدخل في تقدير نسبة ما يخصهم من الأرباح (كرزاة) لرد طغيان الفقر والعوز ١١

يجب على الإسلام أن يترك أمر هذه العلاقات تركاً تاماً ، لتخضع في حرية مطلقة إلى (المصالح) المشتركة وحدها ، وإلى أحوال (العصر) التي تحدد هذه المصالح ... يجب أن تكون العلانية ، المكان الأول هنا ١١

• يجب في تطور الإسلام أن يجارى (المسيحية) في هدفها ، وهو تنمية (الحبة الإلهية) في نفوس المؤمنين به ، ويقصر نشاطه على ترويض المسلمين على هذه الحبة في حياتهم العملية ! يجب أن يأخذوا بـ (الصوفية الحلولية) التي لا تجعل الله بعيداً عن الإنسان وخيفاً له ، بل تجعله (في) الإنسان نفسه حتى يكون قريباً منه ويحبه ، بدلاً من أن يتصوره قاهراً جباراً ، متكبراً عليه ... ١١١ .

يقول المستشرق « نيكلسون » :

« يبدأ القرآن بفكرة الله (الواحد الصمد) ، الإله (القادر) الذي تجرد عن المشاعر والميول البشرية ... وهو (سيد) عباده لا والد أبائهم ، و (القاضي) الذي ينزل بالآمين عدلاً رادعاً ، ويبسط رحمته على من يتقون غضبه بالتوبة والخضوع ويواصلون أعمال البر ... إنه إله ذو خوف ، أكثر منه إله ذو حب ، ١١١ »

« (ولذلك) فإن التفكير الإسلامي - وقد أفرغته الروى الخفيفة لـ (غضب) الله الذي سينزل بالمذنبين ، قد تنبه في بطنه وعسر لأهمية هذه الأفكار الحرة : (الأفكار الصوفية) ، القائمة على (الحب) و (الفناء في الله) ، (١) »

١١

(١) الصوفية في الإسلام : ص ٢٦ ترجمة نور الدين شريعة

وهنا نلاحظ أن المستشرقين يسرفون في تمجيد «التصوف الإسلامي» في قترته الأخيرة التي يدعو فيها إلى عقيدة الحلول والفناء في (الحب الإلهي) ، وذلك لأنهم يرون في مثل هذا الانحدار صرفاً للمسلمين عن « الجهاد في سبيل الله » ١١ فالاعتقاد بـ (الحلولية) يسقط التكليف كلها ، ومن بينها الجهاد ١٢ و (الحب الإلهي) على نحو (الحب الهندوسي) — وهو حب الفناء — يصرف الوالمين والماشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الإسلامية ، التي يدعوها الإسلام - قصد صيانتها ودفع الاعتداء عليها - إلى الكفاح والجهاد ١٣ و (رهبانية) المسيحية التي تقوم على هذا (الحب الإلهي) تناقض فكرة (الجهاد في سبيل الله) تماماً ، كما تعارض مبدأ المزواج وتكوين الأسرة لمن يسلك طريق « الرهبنة » ١٤

• الجماعة الإسلامية - كي تتطور - يجب أن تسير وفق المثل الغربية وتتفاعل معها في بيئتها الشرقية ... إذ اتجاهات الغربيين في الفكر وفي الحياة ، قامت على مجموعة من التجارب الإنسانية ، استخدموا في تكوينها الطريقة « العلية » ، وهي الطريقة التي لا تتأثر بخرافة أو عقيدة خاصة ، مستهدفة خير الإنسانية وحدها ١٥

وإذن ... يجب على المسلمين باسم (العلم) و (التطور) و (الخير العام) أن يكونوا مسيحيين في موقفهم في الحياة ، وفي فهمهم للإسلام كدين ١٦ وهم ليسوا بحاجة إلى أن يكونوا مسيحيين بالانضمام إلى الجماعة المسيحية واعتناق المسيحية — كدين وعقيدة ، بل يجب أن يكون سلوكهم وتحديد موقفهم من أحداث الحياة المتجددة سلوكاً مسيحياً ، وعلى نمط موقف الجماعة الغربية المسيحية ١٧

وفي تضامن المسلمين مع غيرهم — أى مع الغربيين — لا يمكن أن يكون أحد الجانبيين أو كلاهما متساعما ، بل يجب أن يشترك الطرفان في إيجابية ، على هذا النحو السابق ، في تحقيق المثل والغايات الإنسانية والتضامن العالمى !!

وإذا أراد المسلمون أخيراً أن يعيشوا في أوطانهم غير أذلاء ، فعليهم أن يطوروا دينهم ، ويغيروا فهمهم له ، بما يعود به إلى حال المسيحية ووضعها في الجماعة ، وهو حال العزلة عن الحياة العامة !!

وطريق ذلك :

- أن يمدوه عن الحكومة ، والدولة ، والسيادة العامة
- وعن علاقة الأفراد بعضهم ببعض
- وأن ينحوا عنه مظاهر القوة المادية وأسبابها ، كالجهاد والرغبة في الحرب والاعتداء !!
- وأن ينحوا عنه مظهر « العنصرية والاستعلاء الذاتى » الممثل في عدم قبول ولاية غير المسلم على المسلم ، وفي عدم ذواج المسلمة بغير المسلم
- وأن ينحوا عنه كذلك تأكيد الدفع إلى « الحياة الحيوانية » ، هذا الدفع الممثل في إباحة تعدد الزوجات إلى أربع !!
- وأخيراً — وليس آخر — أن ينحوا منه التفريق بين الآثى والذكر في الميراث ، وفي حق الطلاق !!!

● إن على المسلمين أن يمدودوا بدينهم به إلى الروحية الخالصة ... إلى حبة الإنسان لله ! يمدون به إلى الاعتراف بوجود (المثل الإلهى) مجسماً في حياة الإنسان — على نحو تأليه عيسى !! وذلك مثل ما صنع غلاة الشيعة في نظرتهم إلى إمامهم ، وكما

صنع المتصوفة المتأخرون — وهم عند المستشرقين على حق فيما صنعوا ١ — حتى ترقى نفس الإنسان المسلم ، وتبتعد عن الحيوانية والرغبة في القوة المادية ، وتقربه من الإنسان الإله .. الإنسان الابن ، النموذج البشرى الإلهى في حياة الإنسان ١١ فإنه المسلم — على نحو ما يصوره الإسلام في نظرهم — إله حرب ، وشهوة ، واستعلاء ، لا إله عطف ومحبة . . . الخ ، بما ذكر قبلا من آرائهم ١١

* * *

هؤلاء «المستشرقون» هم (أهل كتاب) — من قساوسة المسيحيين أو علماء اللاهوت من اليهود ، ويواجهون بهذه الدراسات مسلمين لم يزل القرآن يتداول بينهم ١ فإن نسي المسلمون ماضى أسلاف هؤلاء القوم مع المسلمين على عهد ظهور الإسلام ، ونسوا اتهاماتهم لرسول الإسلام ولكتابه إذ ذاك ، فإن المسلمين اليوم لا يزالون يتلون هذه الاتهامات ، ولا يزالون يقفون منها ما وقفه من قبل رسولهم وصحابته ، وسيستمررون على هذا النحو طالما هناك قرآن ، وطالما هناك من يتلوه ١١١

هم يتلون في قرآنهم :

«وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا ، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ،» (١)

«ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ، قل إن هدى الله هو الهدى ، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير ،» (٢)

«قولوا : آمنا بالله ، وما أنزل إلينا ، وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى ، وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون .

(١) سورة البقرة : آية ١٣٥

(٢) البقرة : آية ١٢٠

فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد امتدوا ، وإن تولوا فإنما هم في شقاق ، (١) !

كما يتلون في قرآنهم الكريم قوله تعالى :

« الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ، وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ،
وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوَقَّعَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ ، (٢) »

وقوله :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلِبَاسًا
مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ، (٣) »

ثم قوله :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ، بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الظَّالِمِينَ ، (٤) »

* * *

لأنهم إذ يجعلون قرآن الرسول صنعة بشرية ، لا وحياً منزلاً من عند
الله ، يحلون لأنفسهم أن يجعلوا أسلوب حياتهم وما يعتقدون نموذج
الحياة الإنسانية !!

فالعصنة في الاستشراق إذن : محاولة التدليل على بشرية « القرآن » .
• هذا هو اتجاه الاستشراق . . . وهو أحد اتجاهين صلبا التفكير الغربي
الذي سيطر على القرن التاسع عشر بالصيغة الخاصة به

(١) البقرة : ١٣٦ - ١٣٧

(٢) البقرة : ٢١٢

(٤) المائدة : ٥١

(٣) المائدة : ٥٧

• أما الاتجاه الثاني - كما ذكرنا آنفا - فهو «المادية العلمية»... وهذه تقوم أساساً على إلغاء اعتبار ما وراء الوجود المشاهد ، وهي بالتالى تعتبر الإيمان باقائه والدين القائم على هذا الإيمان ضرباً من العبث أو الخداع فى توجيه الإنسانية ١ ومن ثم هى تدعو الإنسانية إلى الإيمان بالطبيعة ، وبما لها من مظاهر ، وبما يدور فيها من تجارب ١١ ويتفرع عن هذه المادية العلمية : «التفسير الاقتصادى للتاريخ»... وهو أساس مذهب كارل ماركس ، وأساس الشيوعية السوفيتية والى ماركس معاً .

وهذا الاتجاه الثانى ، وهو اتجاه «المادية العلمية» ، سواء فيما يسمى بـ «الوضعية» و«الواقعية» ، أو بما يسمى بـ «التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ»... يضاد الدين والدين ، فى أى صورة من الصور ١١١

* * *

وإذا عدنا الآن ، بعد هذا ، إلى الحديث عن «التجديد» فى الفكر الإسلامى فى مصر ، أو ما نسميه بالفكر الإسلامى «المغرب» ، فإننا نجد هذا الفكر يسلك إحدى هذين الطريقين :

• إما امتحان القرآن والإسلام بالمقاييس البشرية ، وبما يسمى بالحقائق التاريخية ، ثم ترتيب كل النتائج التى تترتب على ذلك ، وهى النتائج المعروفة فى كتابات «المستشرقين» فى الدراسات الإسلامية .

• أو الدعوة إلى «خرافة الميتافيزيقا» ، أو خداع الدين وكل الآراء التى تتصل بالعالم الذى هو وراء هذا العالم المشاهد ، وهو عالم

« الغيب ، وملكوت « الله ، على نحو ما جاءت به الأديان ، أو عالم
« الاتجاه المثالي ، على نحو ما يوصف في المدارس الفلسفية العقلية .

المجردود في مصر :

وسنعرض « للمجددين » في مصر ، منذ أن قامت الجامعة المصرية
في سنة ١٩٠٨ م حتى الآن ، لنقف على الصلة بين ما ينسب إلى هؤلاء
(المجددين) من تفكير وبين ما يعرف لتفكير (القرن التاسع عشر) في أوروبا
في اتجاهيه . . . لنقف على مقدار الوفاء والأمانة من (المجددين) المصريين
لذلك التفكير الغربي في القرن الماضي !

فإذا وقفنا على تلك الصلة اتضح لنا في غير شك : أن الفكر الجديد
في الشرق الإسلامي هو ذات الفكر « المغرب » ، وأن التجديد هنا في الشرق
الإسلامي هو تقليد لذلك الفكر المغرب ، وقد يكون تقليداً محرفاً !!

● وفي عرضنا لهؤلاء المجددين ستحدث عن أمثلة تمثل الجانبين :
الجانب الاستشراقي ، والجانب الإلحادي

● كما سنلزم في بيان الصلة بين تفكير (القرن التاسع عشر) في الغرب
من جانب ، وتفكير (المجددين) في الشرق الإسلامي من جانب آخر
- تلك الصلة التي جعلناها الهدف هنا في هذا البحث - عرض نصوص
المجددين في الشرق في مواجهة نصوص أرباب التفكير الأوروبي في القرن
المشار إليه !

بَشَرِيَّةُ الْقُرْآنِ

تعرض فكرة « بشرية القرآن » ، في إحدى صورتين :

- الصورة الأولى : أنه « انطباع » ، في نفس محمد (صلى الله عليه وسلم) ، نفياً عن تأثره ببيئته التي عاش فيها بمكانها ، وزمانها ، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية .
- والصورة الثانية : أنه « تعبير » ، عن الحياة التي عاش فيها محمد (صلى الله عليه وسلم) بما فيها المكان ، والزمان ، وجوانب الحياة الاقتصادية ، والسياسية ، والدينية والاجتماعية .

وإحدى الصورتين ملازمة للآخرى . . . فإذا كان القرآن انطباعاً منبثقاً من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة ، وبالعكس : إذا كان تعبيراً عن البيئة فقد انطبع أولاً بلا شك في نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله ١١ وكلتا الصورتين إذن تفصح عن أن القرآن عمل خاص بمحمد (صلى الله عليه وسلم) ، تأثر فيه كما يتأثر الإنسان العادي ، وعبر به عن المعاني التي كانت في نفسه من بيئته كما يعبر الإنسان عن أية معانٍ تحول بنفسه قد تأثر بها من بيئته ، وانطبعت في خاطره من ظروف الحياة التي تحيط به ١١

ويتوقف اختيار إحدى هاتين الصورتين على الأخرى لدى الكاتب الذي يرى « بشرية القرآن » ، على أحوال البيئة التي يعلن فيها الكاتب الرأي . فإن كانت بيئة أجنبية غير مسلمة : أمكن مواجهتها بالصورة الأولى ، وهي أن القرآن انطباع نفسي ١ أما إذا كانت بيئة إسلامية : فيقتضى الأمر

أن يتبع فيها أسلوب الف والمداورة ، والصورة الثانية هي الأليق بهذا الأسلوب ، وهي أن القرآن يعبر عن الحياة الجاهلية — أى حياة ما قبل الإسلام — أصدق تعبير ١١

الصورة الأولى :

ولا أريد هنا أن أقول عن أى مستشرق عبر عن « بشرية القرآن » ، بل سأختير واحداً يعد مثلاً للاتزان بينهم ، وهو المستشرق الإنجليزي « جب ، Gibb » ، أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية .

وسرى من النصوص التي نقلها عنه هنا من كتابه : « المذهب المحمدي ، Mohammedanism » أنه أثر الصورة الأولى ، بأسلوب يبدو فيه تجنب الألفاظ النابية فيما يحكيه عن الرسول ، وتجنب الصراحة المكشوفة فيما يريد أن يودعه في نفس القارىء

إن « جب » يرى :

• أن جو (مكة) بما فيه زعامة اقتصادية وسياسية ودينية ، ثم بما فيه من عيوب اجتماعية — كالرق والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات ، هو الذى أثر في نفس محمد (عليه الصلاة والسلام) ليكون صاحب ثورة ! فـ (الحياة المكية) — بما فيها من عوامل إيجابية وأخرى سلبية — قد تفاعلت في نفسه ، وهو يرتبط في رسالته بهذه الحياة أيما ارتباط ، بحيث لو كان رجلاً غير (مكي) لما صادف هذا النجاح !

إنه يقول في ذلك (١) :

« إن (محمد) ، كمثل شخصية مبدعة ، قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية

(١) كتاب Mohammedanism : ص ٢٧

(عنه) المحيطة به من جهة ، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والمقائد السائدة في زمانه ، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه . . .

« وقليل ما هو معروف — على سبيل التأكيد — عن حياته وظروفه المبكرة ولكن الشيء الذي يصح أن يبحث هو ماضيه الاجتماعي .

« لقد كان أحد سكان (مدينة) غير رئيسية ... وليس هناك ما يصح أن يصوره بأكثر من أنه (بدوي) ، شارك في الفكرة والنظرة في الحياة التي كانت للبدو الرحل من الناس :

أ — و (مكة) في ذات الوقت لم تكن خلاه ، بعيداً عن صخب العالم ، وعن حركته في التعامل ... بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية ، ولها حركة دائمة كتركز للتوزيع التجاري بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط .

ب — و (سكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الأولية في سلوكهم ومفشاتهم ، اكتسبوا معارف واسعة بالإنسان والمدن ... عن طريق تبادلهم الاقتصادي والسياسي مع العرب الرحل ، ومع الرسميين من رجال الإمبراطورية الرومانية .

وهذه التجارب قد كونت في زعماء مكة ملكات عقلية ، وضروباً من الفطنة ، و ضبط النفس ، لم تكن موجودة عند كثير من العرب .

ج — ثم إن (السيادة الروحية) التي اكتسبها المكيون من قديم الزمان على العرب الرحل ، زادت قوة ونمواً بفضل الإشراف على عدد من

(المقدسات الدينية) التي وجدت داخل مكة بالقرب منها .

« وانطباع هذا الماضي الممتاز (لمكة) ، يمكن أن نقف على أثره واضحاً
في كل أدوار حياة محمد وبتمبير إنساني : إن محمداً نبيح لأنه كان واحداً
من المكين »

« ولكن بجانب هذا الازدهار في (مكة) ، كانت هناك ناحية أخرى مظلمة
خلقتها تلك الشرور المعروفة بجماعة اقتصادية ثرية ، فيها لجوات واسعة من
الغنى والفقر ! هذه الناحية ، هي : ناحية الإجرام الإنساني الذي تمثل في الأرقاء
والخدم وفي الحواجز الاجتماعية !! وواضح من دعوة محمد الصارخة
إلى مكافحة الظلم الاجتماعي ، أن هذه الناحية كانت سبباً من الأسباب العميقة
لثورته الداخلية (النفسية) ، !! »

فهنا يذكر المستشرق « جب » . . . أن (مكة) كانت فيها حياة زاخرة
بالتجارة والسياسة والدين ، وأنه وجدت فيها زعامة وزعماء ، وأنه وجد ظلم
اجتماعي بين سكانها ... وأن (الرسول) محمد انطبع في نفسه كل هذه
الجوانب ، وكان على وعي تام بها ، وترى آثارها في حياته : في قرآنه
وفي كفاحه إلى أن مات !

• ويرى « جب » كذلك أن ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة (إصلاح
اجتماعي) ، ولم يقم بها على أنه مصلح للحياة الملكية الاجتماعية ، وإنما
برزت في صورة (دينية) وفي صورة أنه (رسول) ، وذلك لأنه أراد أن
يستغل قيم (المقدسات الدينية) بمكة في الزعامة والرواج الاقتصادي !!
ومعارضة المكين إياه — لذلك — كانت معارضة في الزعامة السياسية ،
وخشية على ازدهارهم الاقتصادي من أن يضعف لو قبلوا دعوته ، ولم تكن

— معارضتهم إياه — بسبب العقيدة والإيمان ١١ وإلا فالقرآن نفسه ، يدل على أن فكرة الوحدانية — وهي الفكرة الأساسية في الإسلام — كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية ١

يقول د جب ، في ذلك :

« ولكن نواة هذه الثورة النفسية لم تظهر في صورة (إصلاح اجتماعي) ، بل بدلا من ذلك دفعته إلى (اتجاه ديني) أعلنه في اعتقاد ثابت لا يتأرجح : بأنه رسول من الله ، ليندأ أتباعه بإنذار الرسل الساميين القديم : توبوا ، فجزاء الله حق ١١ وكل ما جدد بعد ذلك كان نتيجة منتظرة للتصادم بين هذا الاعتقاد (بأنه رسول) وبين الكفر به ، ومعارضته من فريق بعد فريق ، (١) ١١

« وهناك حقيقة واحدة مؤكدة (في تاريخه) وهي : أن الدافع له كان (دينياً) على الإطلاق ، فمن بدء حياته كداح كانت نظراته إلى الأشخاص والأحداث وحكمه عليهما نظرة تأثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية وأغراضها في عالم الإنسان ، (٢) ١١

« ومحمد في البداية ، لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة إلى دين جديد ١ بل كانت معارضة المكيين له ، وخصومتهم له من مرحلة إلى أخرى ، هي التي قادته أخيراً وهو بالمدينة — بعد أن هاجر إليها — إلى إعلان الإسلام كحاجة دينية جديدة ، بإيمانها الخاص ، وبمنشأتها الخاصة .

« ويبدو أن معارضة المكيين له لم تكن بسبب محافظتهم وتمسكهم بالتقديم ، أو بسبب عدم رغبتهم في الإيمان ... بل ترجع أكثر ما ترجع إلى أسباب

(١) المصدر السابق : ص ٢٨

(٢) المصدر السابق ص: ٢٧

سياسية واقتصادية ١١ لقد تملكهم الخوف من آثار دعوته التي تؤثر على ازدهارهم الاقتصادي ، وبالأخص تلك الآثار التي يجوز أن تلحق ضرراً بالقيمة الاقتصادية لمقدساتهم ١١

«وبالإضافة إلى ذلك ، فإن المسكين قد تصوروا — أسرع مما تصور محمد نفسه — أن قبولهم لتعاليمه ربما يمهّد لنوع معقد من السلطة السياسية داخل مجاعتهم ، التي كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت ، (١) ١١ ويقول أيضاً :

«ومعروف من القرآن نفسه ، أن فكرة (الوحدانية) كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية . . . لقد كان وجود (الإله الأكبر) — وهو الله ، مبدأ مقبولا كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء ١ والقرآن لم يناقش هذه النقطة أبداً ، وحيثه التي كان يقيّمها كان يقيّمها فقط على أن : لا إله إلا الله ، (٢) ١

إن مؤلف كتاب « المذهب المحمدي » يريد أن يقول : إن محمداً أراد أن ينافس في الرعاية القائمة بمكة ، وأن يكون صاحب سلطة فيها ١ وبما أن « المقدسات الدينية » كانت لها صلة وثيقة بالازدهار الاقتصادي المسكى ، وبسيادة المسكين الروحية على بقية العرب الرحل . . . لم يشأ محمد أن يظهر في منافسته للمسكين في صورة أخرى غير الصورة الدينية ١١ لقد تحسّنت فيه الرغبة إلى (الحكومة الدينية) منذ البداية في الصراع ، ولقد كافح لأن يكون صاحب حكومة دينية حتى أعلن في النهاية — وهو بالمدينة — نظام هذه الحكومة فيما سماه : (الإسلام) و(الجماعة الإسلامية) ١١

(١) المصدر السابق : ٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ٣٨

ولأنه أراد أن ينافس (المكيين) في الوطامة السياسية ، لم تكن مقارنتهم إياه ومعارضتهم لدعوته بسبب أنهم محافظون متمسكون بالقديم والتقاليد ، إذ القرآن ليس جديداً عليهم كله فأمم مبدأ فيه وهو التوحيد كان معروفا لدى العرب ، وإنما خشية على ضياع مجدهم السياسى والروحى ، وفقدان رواجهم الاقتصادى ١١

و(المكيون) لم يعارضوا شيئاً فى القرآن سوى ما انتزعه (محمد) من اليهود أو النصارى : كفكرة الجزاء الآخروى وأوصاف الجنة والنار ١١ فـإن فكرة الجزاء الآخروى لم تكن منتزعة بالثأكيد من التقاليد العربية ، ولكنها مأخوذة من المصادر المسيحية ١ ومقابلة المكيين لهذه الفكرة بالكفر للعبيق والسخرية ، تدل على أنها لم تكن معروفة تماماً لديهم ١

• وليست هذه الفكرة وحدها ، بل أيضاً ما يختص بالجنة والنار من تفصيلات ، تساوق تماماً ما فى المسيحية السريانية (١) ، ١١

وملخص ما يقوله «جب» حتى الآن هو :

• أن (مكة) كانت فيها حضارة وزطامة ... ولم تكن أرضاً جرداء ، ولم يكن سكانها جفاة غلاظاً ؛ بل كانت لديهم فطنة ، وملكة فى السياسة ، ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء ١

• وأن حياة (محمد) كانت حياة (مكية) غالبة ... بما فيها أنشأته ، ودعوته ، وصراعه ... فهى حياة محدودة بطروف الزمان والمكان ١

(١) المصدر السابق : ص ٣٨

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة ، بل لأناس معينين ! واختياره طابع الدعوة بأن تكون دينية ، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون في صورة حكومة إلهية ، هو من تحديد عوامل الحياة المكية ، وقد وقع (محمد) تحت تأثير ما دار فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية ١١

● وأن (القرآن) ليس جديداً كله على العرب (المكيين) ، وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية ^(١) ، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى اليهودية المعروفة في المدينة ١١ وليست معارضة (المكيين) له بسبب تمسكهم بالقديم أو بسبب الإيمان ، كما يذكر القرآن مثلاً في قوله تعالى : د بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها : إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قل أولو جئتم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ، قالوا إنا ما أرسلتم به كفرون ، . . . وإنما جاءت معارضة ، (مكة) في نظر دجب ، بسبب المنافسة في الرعاة السياسية ، والخوف من أنهار حياتهم الاقتصادية ١١

و (القرآن) كما يريد دجب ، أن يقول إذن ، هو من عمل (إنسان) ؛ لإنسان معين هو (محمد) ، عاش في حياة خاصة وهي حياة (المكيين) ، وتبلورت حياته الخاصة هذه فيما قاله فيه !

: الصورة الثانية :

أما الصورة الثانية للرأى القائل بد بشرية القرآن ، ، وهي أنه تعبير

(١) المسيحية الشرقية السريانية : هي مسيحية الزهد ، التي تأثرت بالاتجاه الإشرافي الزهدي

عن الحياة التي وجد فيها (الرسول) ، وهي حياة ما قبل الإسلام ،
فيحكيها كتاب (الشعر الجاهلي)

ولعل « إهداء » الكتاب ، وقت نشره ، إلى صاحب السلطة الحكومية
في ذلك الوقت ، يشعر بأن الفكرة التي تروى فيه ليس لها مكان
في الجو الإسلامي الخالص ، ولذا تحتاج لشيء من حماية السلطة
السياسية ! !

يقول المؤلف في « إهداء » الكتاب :

إلى صاحب الدولة غير الخالق نورت بأنا

سيدي صاحب الدولة :

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة ، وكنت أجد في ذكرك والإشادة
بفضلك راحة نفس تحب الحق ، ورضا ضمير يجب الوفاء .

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة ، وإذا أنا أراك في مجلسها
كما كنت أراك من قبل : قوى الروح ، ذكي القلب ، بعيد النظر ، موقفاً
في تأييد المصالح العلية توفيقك في تأييد المصالح السياسية . . . فهل تأذن لي
في أن أقدم إليك من هذا الكتاب ، مع التحية الخالصة والإجلال العظيم ، !

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦

قدم المؤلف كتابه : « الشعر الجاهلي » إلى « صاحب الدولة » رجل
الحكم والنفوذ إذ ذاك هل عادة المؤلفين في عهد الركود الفكري
في تاريخ التأليف الإسلامي ، قصداً إلى الترويج والحماية !

والنفس التي تحب الحق في واقع الأمر ، تقدم البحث إلى راعي المعرفة

وطلاب العلم ، لا إلى رجل السياسة وقت توليه السلطة ، إذ أن المحب للحق يحبه الحق ، والمحب للسياسة يحبه رجل السياسة ! وشتان بين الحق والسياسة الحق يكشف عن الخداع ، والسياسة تصطنع الخداع !

فكرة كتاب « الشعر الجاهلي » :

يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة ، هي : أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل ظهور الإسلام . . . أى لا يمثل الحياة التى عاش فيها الرسول قبل الرسالة ، بما لها من جوانب وأجواء ، إذ هو شعر مصطنع مفتعل ، ولذا لا يعبر عن حقائقها ولا عما دار فيها ! فهو فى جملته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة ، وبعيدة عن الترس السياسى ، والنهضة الاقتصادية ، والحياة الدنيوية الواضحة ! مع أن حياة العرب فى الجاهلية كانت حياة حضارية ، والعرب — كما يقول المؤلف (١) : « لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا ولا غلاظا ، ولم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية ، بالقياس إلى الأمم الأخرى ... كذلك يمثلهم القرآن !

« وإذا كانوا أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها مؤثرة فيها — فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية ، لا أمة جاهلة مهجية ! وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن ظهر فى أمة جاهلة مهجية ؟ » (٢)

(١) الشعر الجاهلي : ص ٢٢ - ٢٣

(٢) المصدر السابق : ص ١٥

ومنطق المؤلف : بما أن الشعر الجاهلي لا يصح أن يكون
مرآة صافية للحياة الجاهلية — وهي الحياة التي نشأ فيها الرسول ، وقام
بدعوته ، وكافح من أجل هذه الدعوة فيها — فالشيء الذي يعبر عن
هذه الحياة تعبير صدق ، وموثوق به كل الثقة ، هو القرآن ... فالقرآن
أصدق مرآة للمصر الجاهلي ، ١

وإذا رجعنا إلى القرآن — هكذا يستنتج المؤلف — نجده قد صور
العرب وحياتهم بما يحلهم أمة سياسية ، تفشت أن تكون (قوة ثالثة)
بين الفرس والروم ، كما كانت (أمة وسطاً) بين البحر الأبيض المتوسط
والبحر الهندي ، وبذلك كانت مركزاً للتجارة (العابرة) . . وعن هذا
الوضع بين الشمال والجنوب أثرت ونافست في القوة ، كما كان لها دين
ومعتقد ناهض ١

يقول في ذلك :

« لم يكن العرب إذن — كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي — معزولين
فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم : (ألم ، غلبت
الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيفلون في بضع سنين . الله الأمر من
قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ، ينصر من يشاء) ، (١)
فهذا الذي ذكره القرآن في « سورة الروم » ، يراه المؤلف « عناية سياسية » ،
أكثر منه إخباراً عن طريق الوحي بمصير الإمبراطورية الرومانية
في الشرق ١

ويستطرد المؤلف فيقول :

« وهو — أي القرآن — يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من

(١) من المصدر السابق : ٢٢ — ٢٣

الأمم في السورة المعروفة : (لإيلاف قريش لإيلافهم ، رحلة الشتاء
والصيف) . . . وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ،
والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

« وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المنذب إلى بلاد
الحبشة . . . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد ؟؟ وهذه السيرة
نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا
الشام وفلسطين إلى مصر . . . فلم يكونوا إذن معترلين ، ولم يكونوا إذن
بنجوة من تأثير : الفرس ، والروم ، والحبش ، والهند ، وغيرهم من الأمم
المجاورة لهم !!

« رأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن ، أنفع وأجدى
من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي ؟ رأيت
أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف
من أمر الجاهليين ؟ ، (١)

ومعنى هذا القول كما يريد المؤلف أن يفهم قارئه : أن القرآن
انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه — وهو النبي ... وهو يمثل لذلك بيئة
خاصة : في عقيدتها ، ولغتها ، وعاداتها ، واتجاهها في الحياة . . . وهي البيئة
العربية في الجزيرة العربية !!

ويقول المؤلف في توضيح هذا المعنى :

« وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق : أن القرآن كان
جديداً كله على العرب ! فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه ،

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ - ٢٣

ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ! وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية ، وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس . . . وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة^(١) وحدهم . . . وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمشهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حمل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضخسوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة !!

د أقرى أحداً يحفل بي لو أنى أخلت أهاجم (البوذية) ، أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكنى أعظيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام ، !!^(٢)

وإذن فالقرآن — بعبارة أخرى — دين محلي ، لا إنساني عالمي ، قيمته وخطره في هذه المحلية وحدها !! قال به صاحبه متأثراً بحياته التي عاشها وعاش فيها ، ولذلك يعبر تعبيراً صادقاً عن هذه الحياة !! أما أنه يمثل غير الحياة العربية ، أو يرسم هدفًا عامًا للإنسانية في ذاتها ، فليس ذلك بحق !!

لأنه دين (بشري) ، وليس وحيًا إلهيًا . . . قاله صاحبه لقوم معينين ، ولذلك تجاوزوا معه ، أو قاموا ضده !! ولو أن صاحبه قاله

(١) الجزيرة : هي الدلتا التي بين دجلة والفرات ، وفيها مقر الصابئة

(٢) المصدر السابق : ص ١٦ - ١٧

في جماعة أخرى ولما حفل به أحد ، لأن ما يتوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الأخرى في قليل أو كثير !

فالقرآن مؤلف ، ومؤلفه (نبيه) محمد ! ويمتاز تأليفه بأنه يمثل حياة العرب المحدودة في شبه جزيرة العرب ، في اتجاهات حياتها المختلفة : السياسية ، والاقتصادية ، والدينية !

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الإسلام دراسة عليية ، كان يدور عند صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » بين أمرين لا ثالث لهما : بين ما يسمى بالشعر الجاهلي ، وبين القرآن . . . كلاهما للإنسان ، وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية ! ولكنه استبعد الشعر الجاهلي واختار القرآن لهذه الدراسة ، لأنه صادق في كونه (انطباعاً) دقيقاً لهذه الحياة !

القرآن إذن مصنوع ومؤلف !

هو مرآة لأفق خاص من الحياة ، هو أفق الحياة في شبه الجزيرة العربية ، وفي مكة بوجه خاص !

وما في القرآن من عقائد لا يمثل إلا عقائد تلك البيئة . . . لحديثه عن النصرانية : هو حديث عن نصرانية العرب ، دون نصرانية السريان فضلاً عن نصرانية القسطنطينية ونصرانية مصر أو نصرانية روما ! وحديثه عن مودة النصارى — في مقابل موقف اليهود من المسلمين — في قوله : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون » — حديث يرجع إلى أن احتكاك المسلمين بالنصارى كان ضعيفاً . على العكس من احتكاكهم

باليهود فقد كان قوياً هكذا يعمل صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» ،
على نحو ما يعبر في قوله :

« وأما (يهودية اليهود) فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ،
م انتهت إلى الحرب والقتال ١١ وأما (نصرانية النصارى) فلم تكن معارضتها
للإسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية ... لماذا ؟
لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية
في مكة ، ويهودية في المدينة ١١ ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران ،
للقى من نصارى هاتين المدينتين ما لقي من مشركي مكة ويهود
المدينة ، ١١ (١)

وليست إذن مودة النصارى للؤمنين قائمة على أن منهم قسيسين
ورهباناً وأنهم لا يستكبرون — كما أخبر القرآن في الآية السابقة ،
وإنما لأن النبي لم يلتق بهم كما التقى بمشركي مكة ويهود المدينة
ولأنه التقى بهم في مدينة نصرانية ، لكان وضع هذه الآية غير وضعها الحال ١١

ولقد وصل الأمر في نظر صاحب «الشعر الجاهلي» ، بالنسبة للقرآن ، وأنه
وحده — لا الشعر الجاهلي — يعبر تعبيراً صادقاً عن حياة العرب قبل
الإسلام ، إلى أن القرآن في نظره لا يعبر فقط عن (الحقائق) التي وقعت
في هذه الحياة العربية الجاهلية ، بل أيضاً عن (الآمال) في هذه الحياة
العربية وما يروج بشأنها من قصص

فكتاب «الشعر الجاهلي» يرى : أن فكرة «العرب المستعربة» و«العرب

العاربة ، ، التي تقوم على التقاء قبيلة « عدنان » في شمال الجزيرة العربية (في الحجاز) بقبيلة « قحطان » التي تسكن الجنوب (في اليمن) في اللغة العربية — وإن كانت في الأولى مصطنعة وطائرة ، وفي الثانية طبيعية وأصيلية — قصة مصطنعة ، تعبر عن (أمل) قريش في قيام وحدة سياسية وكتلة قوية في مواجهة قوى الفرس والرومان !

وبناء على ذلك تكون قصة إسماعيل بن إبراهيم الذي ينسب إليه العدنانيون ، قصة خيالية ! وكذلك ما يروى من حديث نبوي : « إن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه (وهي اللغة العبرية أو السكندانية) إسماعيل بن إبراهيم » — حديث موضوع !
(القرآن) أو (محمد) ، لم يشأ أن يغفل شأن هذه القصة لما لها من أهمية في قريش ، وبالتالي لما لها من أهمية في الصراع بينه وبين قريش صاحبة السيادة في العرب ، والحريصة على الاحتفاظ بهذه السيادة بعد ما قام بدعوته !
يقول المؤلف في ذلك :

« وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح (قبل ظهور الإسلام بقليل) ، فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في (مكة) وما حولها ، وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية

« فقريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ، ونهضة دينية وثنية . . . وهي بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة ، تقاوم تدخل الروم والفرس والحبيشة ، ودياناتهم في البلاد العربية » (١) !

(١) المصدر السابق : ص ٢٧ — ٢٨

ويقول أيضاً :

« أمر هذه القصة (قصة إسماعيل) لإذن واضح . . . فهي حديثة العهد ، ظهرت قبيل الإسلام . واستغلها الإسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي ! وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي والغوى أن يحفل بها ، عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى ! وإذن فنستطيع أن نقول : إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها المدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن ، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأية لغة من اللغات السامية المعروفة ، وأن قصة المستعربة والعاربة وتعلم إسماعيل العربية من جرم — كل ذلك حديث أساطير ، لاحظ له ولا غناء فيه ، (١) »

« وفي الحق أن البحث قد أثبت خلافاً جوهرياً : بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية ، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد ! ولدينا ققوش ونصوص ، تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ ، وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً ، (٢) »

وهكذا يكون — في نظر مؤلف كتاب « الشعر الجاهلي » ، — معبراً عن واقع الحياة الجاهلية لحسب ، بل إنه يعبر أيضاً عن الأمانى التي كانت تدور فيها وتشغل حظاً كبيراً من انتباه القوم ، وتجذب وعيهم بالحياة وبالقوة فيها ، ولذلك فهو يمثل تلك الحياة أصدق تمثيل !

يقول : « فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية ، فلست أسلك إليها طريق

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥

(١) المصدر السابق : ص ٢٩

امرى القيس ، والنابعة ، والأعشى ، وزهير ، لأنى لا أتق بما ينسب إليهم !
ولنما أسلك إليها طريقاً آخر ، وأدوسها فى نص لا سبيل إلى الشك
فى صحته . . . أدوسها فى القرآن : فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى ، (١) .

وتخلص من الموازنة بين كتاب : « المذهب المحمدى » ، وكتاب :
« الشعر الجاهلى » ، إلى مايلى :

أن كليهما يرى :

- أن (الحياة الجاهلية) قبل الإسلام ، كانت حياة حضارية كانت
حياة حافلة بالكياسة السياسية ، والنشاط الاقتصادى ، والنهضة الدينية !
- وأن (محمداً) — أو الإسلام ، أو القرآن — استغل المقدسات
الدينية فى مكة ، وفى مقدمتها « البيت الحرام » ، أول بيت وضع للناس بمكة .
والذى قام على عمارة إبراهيم والد إسماعيل ! وظاهرة استغلال هذه
المقدسات كما يرى كتاب « المذهب المحمدى » ، هى فى أن ثورة محمد أو الإسلام
أخذت طابع الدين ، دون الطابع الاجتماعى ! أما كتاب « الشعر الجاهلى » ،
فيرى هذه الظاهرة فى أن محمداً أو الإسلام اضطر إلى قبول قصة إسماعيل
وتعلمه العربية اضطراراً — مع أنها خرافة أثبتت الحقائق العلمية عدم
وقوعها ! اضطر إلى ذلك حتى لا يفقد سلاح « المقدسات الدينية » ، القائمة
فى مكة وحول مكة فى صراعه مع خصومه (المكيين) ! إذا المكيون
أنفسهم كانوا على استعداد نفسى لقبول هذه القصة ، رغبة فى الوحدة
والتكامل ، ليكونوا قوة ثالثة فى مواجهة قوى الفرس والروم !

• وأن (القرآن) لم يكن جديداً كل الجدة على العرب ، فافيه

(١) المصدر السابق ص : ١٥

من عقائد كانت تعرفها مكة ، وتعرفها العرب في شبه الجزيرة . لكن صاحب كتاب « المذهب المحمدي » : يرى أن آية معرفتهم لذلك هي عدم معارضة المكيين له فيما ذكر من عقائد — حتى عقيدة الوجدانية ، وأرجع معارضتهم لإياه إلى المنافسة السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم ! بينما يرى صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » : أن آية ذلك هي قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم ، فلو لم يكن القرآن مألوفاً لديهم لما عارضه من عارض ولا قبل من قبل ، ولا حفل به أحد ، ولا كان له أي خطر !!

• وأن (دعوة الإسلام) دعوة محلية ، في جماعة خاصة ، وفي حياة خاصة . ولذا فالقرآن أو الإسلام ، انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة ، في حياتها الخاصة ! ويمكن أن يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة — في حياتها الخاصة — في حياة محمد في جميع أدواره وهذا ما يصوره صاحب كتاب « المذهب المحمدي » ، ولهذا السبب يعتبر القرآن تعبيراً صادقا عن هذه الجماعة الخاصة في حياتها الخاصة ، حتى عن أمانها ، كما يصوره صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » . . . وإذن فالقرآن محدود القيمة ، محدود المكان ، محدود الزمان !

ومنطق هذا كله : أن القرآن ليس وحياً لرسالة الله ، إذ لو كان وحياً من عند الله لكان للناس جميعاً ، في كل مكان وفي كل جيل ! ولو كان وحياً أيضاً لرسم خطة جديدة لهداية الناس في عقيدتهم ، ولم يكن حاكياً لما كان عليه بعض أفراد الجماعة الإنسانية ! ثم إن العرب أنفسهم — قبل الناس الآخرين — لم يكونوا في جهل ، ولم يكونوا على ضلال ، حتى يحتاجوا الرسالة الجديدة تدعو إلى الهداية !!

والفرق بعد ذلك بين الكتابين في عرض فكرة « بشرية القرآن » ، هو :

• أن أحد الكتابين في وصفه للقرآن ، وفي وصفه لصفة القرآن بالعرب ، يقوله :

— فيه (أى القرآن) أخذ من (الوثنية) العربية

— وفيه أخذ من (المسيحية) العربية

— وفيه أخذ من (اليهودية) العربية

وهذا الكتاب هو كتاب « المذهب المحمدى »

ويهم الاستشراق دائماً أن يردد أن القرآن أخذ من المسيحية أو اليهودية ، بدلا من أن يذكر أنه رد على المسيحية أو اليهودية !

• بينما الكتاب الثانى ، في تحديد هذه الصلة — وهو كتاب « الشعر الجاهلى » ، يذكر أن القرآن :

— فيه رد على الوثنية العربية

— وفيه رد على المسيحية العربية

— وفيه رد على اليهودية العربية .

وذلك كي يوم القارىء المسلم أن القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة ، ومع اليهودية الموجودة إذ ذاك .

وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية ، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقا أصيلا بينهما ... لأن التعبير بأنه « أخذ » من المسيحية واليهودية قصد التمييز إلى الحكم : بأن القرآن لم يكن

كله جديداً على العرب ، وهذا عين ما قصدته التعبير بأنه «رد» ، ١ وبيته
الكاتبين هي التي أوحى إلى كل منهما بالاختلاف في التعبير ، على
نحو ما رأينا ١

ولم يكن القصد في الموازنة بين الكتاتين في عرض «بشرية القرآن»
إلى بيان : أن أحدهما أخذ من الثاني ...
بل كان القصد أولاً وبالذات ، إلى توضيح : أن كتاب «الشعر الجاهلي»
في العالم العربي يحكي رأى المستشرقين في هذا الجانب ... ذلك الرأى الذى
تتوعدت أساليبهم في عرضه ، والذي يدمع ذلك هدفاً سياسياً في بحوثهم
منذ أن نشأ الاستشراق ، ومنذ أن اتجه الاستشراق من مبدأ أمره
إلى تمكين الاستعمار الغربى في البلاد الإسلامية ، عن طريق إضعاف
قيمة الإسلام كدين ورسالة من رسالات السماء . ١

رأى القرآن في كتابي : «الفرهنگ المسمى» ، «والشعر الجاهلي» :

أما القرآن الكريم نفسه فنقرأ فيه قول الله تعالى :

«هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ، ويزكّيهم ،
ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لى ضلال مبين .
وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، وهو العزيز الحكيم . ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم»

والقرآن في ذلك يفيد ثلاثة أمور :

- أن الله أرسل رسولا أمياً يتلو آيات الله
- وأنه أرسله بالزكية ، والتعليم ، والحكمة ، لقوم أميين ، وكانوا
من قبل نزول القرآن في ضلال مبين

• وأن رسالة هذا الرسول الالهي ليست مقصورة على هؤلاء القوم الضالين ، بل تتجاوزهم إلى آخرين بعدهم ، لما يلحقوا بهم .

وهذا الذي تفيد به الآية الكريمة على هذا النحو يدل على :

• أن العرب خاصة كانوا في مسيس الحاجة إلى الرسالة الإلهية . لما كانوا عليه من ضلال مبين

• وأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة ومعركة ، بالصورة التي يصورهم بها الكتابان السابقان

• وأن رسالة الرسول عليه الصلاة والسلام ليست رسالة محلية ، ولا مقيدة بمكان ، أو زمان ، أو جيل وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، !

والقرآن أيضاً يقول :

« وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم ، »

« قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي . . »

وإذ يقول القرآن هذا وذاك ، ويقول كثيراً غيره ، يقرر تقريراً واضحاً وحي القرآن ، ووضعية الرسول صلى الله عليه وسلم كرسول بعث للناس كافة بهداية واضحة ، هي هداية السماء التي أرسل بها من قبله من الرسل .

ولكن هذا الذي يقوله القرآن هنا وفي آيات أخرى ، لا يواجه به إلا مسلماً ، غير متردد في إيمانه بالإسلام ! أو هو يواجه به من كان صافي الطبع

غير ميّنت سوء القصد من البشر ، وعندئذ يكون القرآن له شفاء
وهداية ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد
الظالمين إلا خساراً ، ١

أما لو واجهنا بالقرآن غير مسلم ، من متعصبى أهل الكتاب ،
فإنه لا يكون له دليل هداية وإقناع على أن القرآن وحى من الله ،
ولما الذى يجب أن يسلك معه : مطالبته بتحديد موقفه من « الوحى » ،
كقضية عامة للديانات السماوية الثلاث وليست قضية الإسلام وحده ،
فما يقوله الغرب المسيحى باسم العلم تأييداً لوحى عيسى أو موسى
يصح أن يقال تأييداً لوحى محمد ؟ فإذا كان « الوحى » ، كأمر غير عادى ،
يخضع للطريقة العلمية الحديثة ، ألا بد أن يقف عند حد اعتقاد المؤمنين به
فى كل دين ، فكل أنواع « الوحى » سواء فى هذا أو ذاك !!

أما الأمر الذى يجب أن ينكره البحث العلمى — بهذا التحديد —
فهو أن يناقش نوع من « الوحى » ، ويتشكك فيه باسم العلم ، ثم يسان
نوع آخر منه على أنه بديهى التسليم ، وبعيد عن مجال الجدل العقلى
النظرى أو العلمى التجريبي !!

ولذا لا نحاول هنا أن نؤيد وحى الرسالة الإسلامية خاصة ،
لأن قضية « الوحى » ، إذن قضية عامة مشتركة ؛ ما يصلح دليلاً عليها هناك
يصلح دليلاً عليها هنا . . . فيجب أن تخرج القضية فى جملتها عن محل النزاع !

وقديماً حاول فلاسفة القرون الوسطى أن يؤيدوا الوحى السماوى
بالدليل العقلى . . . ولكن لم تخرج برهنتهم عن شرح عقلى لوضع

الرسول بين الموجودات التي لها أصالة في الحياة ، وتطلبها حاجة الإنسانية ،
على أساس من فروض التفكير القديم . . . كما صنع الفارابي في شرحه
منزلة « النبوة » ،

والهجوم على الإسلام — على نحو ما رأيناه في قسوته — في فكرة
« بشرية القرآن » ، يقابله رفق ورقة في التعبير إن عبر أحد الكتائين آنفي
الذكر عن « المسيحية » أو عن الكنيسة كما تبدو الفجوة واسعة بين قسوة
الهجوم على « الأزهر » ورقة الحديث عن « الكنيسة » القبطية في كتاب آخر
للؤلف : هو « مستقبل الثقافة في مصر » ،

ذلك هو الوضع والحال الذي سنجد ملازما لكتابه « المجددين » في الفكر
الإسلامي في مصر ، عند عرضنا للحلقات الأخرى باسم التجديد !

والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين « التجديد » في فكرة : « بشرية
القرآن » ، وبين مصادر هذه الفكرة في الغرب عند المستشرقين ، فإن
ذلك يؤكد أن « التجديد » هنا — كما أسلفنا — عبارة عن أخذ من الغرب في
كل شيء . . . وهو أخذ أعمى وفي غير احتياط ، على نحو ما رسم كتاب
« مستقبل الثقافة في مصر » ، خلة هذا التجديد ! ! !

الإسلام دين ... لا دولة !

ما هو (الدين) ... وما هي طبيعته ؟؟

ما هي (الدولة) ... وما هو اختصاصها ؟؟

سؤالان يجيب عنهما الغربيون المسيحيون، قبل الدخول في دراسة الإسلام !!
ودراستهم للإسلام بعدئذ ، هي محاولة إخضاعه للتحديد الذي
يحددونه من قبل : (الدين) ، (والدولة) ... فإذا لم يطلع الإسلام هذا التحديد ،
قضوا في شأنه بأنه ليس وحياً ولا رسالة من السماء ، وهو على الأكثر
رسالة لإصلاحية بشرية قام بها زعيم أو مصلح إنساني !!

أما تحديدهم (الدين) و(الدولة) معا ، فأخوذ من واقع الصلة بين المسيحية
والحكومة في نظر الغربيين أنفسهم ... تلك الصلة التي تأثرت بعوامل
مختلفة ، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن بـ « الكنيسة » و « الدولة » ،
أو بتمايز « السلطتين » !

والحكومة الغربية — في تطورها الأخير — منزعجة من الصراع : بين
الكنيسة كسلطة إلهية حكمت وتحكم باسم الرب والإله ، وبين الجهة
الأخرى المعادية لسلطان رجال الدين في مجالات الحياة المختلفة ، والتي حرصت
على أن تخلق عصا الطاعة لهم ... جبهة أصحاب الإقطاع وأصحاب السلطة
من الأمراء ، وأصحاب النفوذ الفكري من الفلاسفة ، والأدباء ، والعلماء !
والسؤال هنا الذي يختلف الطرفان المتصارعان في الإجابة عنه هو :
إلى أي مدى يكون للكنيسة (أي لرجال الدين) سلطة وسلطان ؟
هل تمثل الكنيسة (السلطة) العليا والأخيرة في توزيع الملوك ، وإقامة

الحكومات ، واختيار قادة الجيش ، وإعلان الحرب ، وعقد السلام . . .
إلى غير ذلك من المهام التي تباشرها (سلطة) لا تعقيب عليها ؟؟

أم أن سلطتها وسلطانها يجب أن يقف عند حد التوجيه الروحي ، أى عند حد القلب والإيمان ، دون أن يتجاوزهما إلى الشئون المدنية والسياسية ، وعندئذ تترك هذه الشئون للأمراء والحكومات التي تقيمها الشعوب ؟؟
• قبل أن يتبلور الصراع بين الكنيسة والحكومة في صورة الوضع الحاضر من الفصل بينهما : كان الأمر في الشعوب الغريبة قبل دخول المسيحية روما إلى الجيش والقانون . . .

• وبعد أن دخلت المسيحية : تحول الأمر بالتدريج إلى أن أصبح كله لرجال الدين وإرادة الكنيسة . . .

• ثم أعقبه الوضع الحاضر : من الفصل بين الاثنين . . .

فالصراع كان بين طبقة وطبقة ، وسلطة وسلطة 11

وعلى أساس من «الفصل» بين الكنيسة والحكومة ، حدد الغربيون :

• معنى (الدين) ، فأرادوا به التوجيه الروحي للأفراد .

• كما حددوا معنى (الدولة) و(الحكومة) : فقصدوا بهما تنظيم العلاقات بين الأفراد .

واستعانوا في هذا التحديد بموقف المسيح في قومه ، وبطابع رسالته إلى شعب إسرائيل : وهى رسالة « المحبة » بين ذوى القربى ، ، وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة إلى إعادة الصفاء بين النفوس التي مزقت روح الحقد والاضطهاد العلاقة بينها .

وبهذا كان (الدين) — في تصور الغربيين — مشتقاً من طابع الرسالة التي جاء بها عيسى ، وكذا من الحال التي انتهى إليها النزاع بين الكنيسة والحكومة الغريبة . وأصبحت «الروحية» أو الدعوة إلى صفاء

النفوس التي كدرتها شرور المادة والتزاحم في الحياة الدنيوية مجال اختصاص (الدين) ... وما خرج عن نطاق هذه الدعوة فليس من شئون الدين ، ويرجع فيه إلى المصلحة العامة التي تقدرها الرعاية البشرية العامة للجماعة ، وهي تلك الرعاية التي تمثل في (السلطة الحكومية) أو (الدولة) ١١

وبناء على ذلك ، يجب لتحديد أي دين سابق على المسيحية أو آخر لا حق لها — في تصور الغربيين ، أن تؤخذ في مفهومه خصيصة المسيحية : وهي الدعوة إلى الصفاء النفسي فقط ، أي الوقوف عند حد الروحانية ، ١

ود الإسلام ، — لأنه ينظم العلاقات بين الأفراد كما يقوم على الدعوة إلى الصفاء النفسي — يخرج إذن عن طبيعة (الدين) ، ويدخل في مجال (الإصلاح) البشري عندهم ١ ومن ثم كان تنظيمه لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، آية على بشريته في تقدير الغربيين المسيحيين ١١

ومن الغريب أنهم يقفون بهذا التطبيق عند حد الإسلام وحده ١ لا يتجاوزونه إلى اليهودية ، مثلاً ، فلا ينكرون عليها طبيعة (الدين) إذا ما اتخذت أساساً لقيام دولة إسرائيل ، وإذا ما حاول اليهود في العالم وضع خريطة هذه الدولة وتنفيذها طبقاً لتعاليم العهد القديم ، وطبقاً لما جاء في هذا العهد خاصاً بشعب الله المختار ، ١١ وإذا ما حاولوا أيضاً جعل اليهودية دستوراً لعلاقات بعضهم ببعض داخل إسرائيل ، وكذا لعلاقات هذه الدولة بالعالم الخارجي ، وبالأخص بحيرانها من العرب ١١

وإذن هذه الفضلة ، في رسالة الإسلام ، وهي التي تتصل بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، كانت سبباً في إخراج الإسلام ، عن طبيعة (الدين) ، وبالتالي كانت سبباً في الحكم ببشريته من وجهة نظر الغربيين ١

أما المسلمون المجددون — وهم أولئك الذين تأثروا بالغريبيين في نظرتهم إلى الحياة كلها ، وليس هنا مجددون في الشرق الإسلامى لم يتأثروا بالغريبيين ١ — فبعد أن يقرؤا هؤلاء على نظرتهم إلى (الدين) وعلى تحديد معناه ومفهومه ، يحاولون أن يحددوا تخريجاً لهذه « الفضلة » في الإسلام ، حتى يبقوه ديناً ، وحتى ينالوا في الوقت نفسه رضا علماء الغرب عن « الإسلام » والمسلمين . . . لا كدين ولا كؤمنين به ، وإنما كشاركين للغريبيين في الحياة الحاضرة ١١

هذه « الفضلة » ، هي موضوع التخريج ، أو هي موضوع من موضوعات التجديد في الفكر الإسلامى الحديث ١
وإدعاء أن الإسلام « دين لا دولة » . . . واحد من تخريجات عدة لهذه الفضلة ، التى عابت الإسلام كدين ، ووقفت في طريق اعتراف الغرب المسيحي المتحضر به ١١ وترجع هذه التخريجات المتنوعة كلها أو تقول إلى شيء واحد : هو الإلغاء « شخصية » الجماعة الإسلامية ١١

ولكى نفهم العلاقة بين هذه التخريجات أولاً ، ثم التقاءها عند هذا « الإلغاء » ثانياً ، يجدر بنا أن نحدد شخصية « الجماعة الإسلامية » من واقع « القرآن » نفسه ، تحديداً إجمالياً .

شخصية أية (جماعة) تقوم على المقومات التى يطلب من الجماعة الاحتفاظ بها ، إوصياتها من الضعف أو التلاشى والإلغاء

ومقومات الجماعة ، بصفة عامة ، تركز :

- في تنظيم العلاقات بين الأفراد
- ثم في مباشرة هذا التنظيم

وتنظيم العلاقات بين الأفراد : هو تنظيم التعامل بينها ، وتنظيم لطريق
فض الخصومات في هذا التعامل عند الاختلاف فيه . فنظام « المعاملات » ،
التجارية والمالية ، ونظام « الأسرة » ، في الزواج والنسب ، ونظام « القضاء » ،
عند النزاع في فهم هذه النظم ، أو في تطبيقها . . . من ضروب تنظيم العلاقات
بين الأفراد .

ومباشرة هذا التنظيم : هو تولى إقرار النظم الناشئة عنه ، وحمايتها ،
فالمتمكين لهذه النظم من الاستقرار في الداخل ، والدفاع عند مهاجمتها ومحاولة
إحداث الانقلاب فيها من الخارج . . . من صور المباشرة لتنظيم هذه العلاقات .
فشخصية (الجماعة) يحددها (دستورها) الذي قامت عليه ، والذي يحتمل
إليه أفرادها في شئونهم العامة والخاصة .

ودستور « الجماعة الإسلامية » ، في قيامها وتكوينها ، تشرحه بعض آيات من
« القرآن » ، الكريم ، مثل قوله تعالى :

« قل تعالوا آتوا ما حرم ربكم عليكم . .

— أن لا تشركوا به شيئاً

— وبالوالدين إحساناً

— ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم

— ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن

— ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به
لعلكم تعقلون

— ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده

— وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا تكلف نفساً إلا وسعها
— وإذا قتلتم فاعلوا ، ولو كان ذا قربى
— وبمهد الله أوفوا ، ذلك وصاكم به لعلكم تذكرون
وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
عن سبيله ، ذلك وصاكم به لعلكم تتقون ،^(١) .

وهكذا جمع القرآن الكريم في هذه الآية ، بين ثلاثة أنواع من الآس :
● النوع الأول : ما يتعلق بعقيدة الفرد ، حرّم عليه الشرك بالله
في العبادة

● والنوع الثانى : ما يتصل بسلوك الفرد الأخلاقى ، فأوصاه :

— بالإحسان إلى الوالدين

— ويتجنب قتل الأولاد... والتعليل هنا بخشية الفقر صرح به القرآن
لأنه كان العلة الشائعة لدى العرب وقت مجئ الإسلام ، وليس لأن النهى
مرتبط به وحده . وإلا فتجنب قتل الأولاد مطلوب على الإطلاق ،
بعموم قوله تعالى هنا في هذه الآية : « ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله
إلا بالحق » ،

— ويتجنب أذى الفواحش ، خفيها وظاهرها

— ويتجنب قتل النفس بغير حق

● والنوع الثالث : ما يتصل بالمعاملات بين الأفراد ، فطلب :

— عدم مساس مال اليتيم إلا بما يعود عليه بالنفع ، حتى يبلغ

(١) سورة الأنعام ، آيات : ١٥١ : ١٥٣

اليقيم رشده . واليقيم هو الضعيف في صورة من صور الضعف الإنساني
— وبالوفاء في الكيل والميزان : أى بتحقيق التعادل في التبادل
بين الناس

— وبالقضاء بالعدل والتمسك به : مهما كانت عوامل الضغط على
الانصراف عنه

— وبالوفاء بالعهد والالتزام به : إذا لم يكن العهد على شر
أو فساد ، بل كان في سبيل خير ومصلحة ، ولذلك عبر عنه
« بعهد الله » .

فهذه الآية وحدها لم تقف بالإسلام عند حد معنى (الدين) الذى
حدده الغربيون (للدين) — وهو الذى يتصل بالعقيدة في الإله ، ولا عند
حد الوصايا الأخلاقية الفردية فقط . . . بل تجاوزت هذين الجانبين
إلى جانب التعامل : في دائرة الأموال والتبادل التجارى ، وفي دائرة
القضاء ، وفي دائرة الوفاء بالعهد والالتزام — ذلك العهد الذى يصح
أن يضاف إلى الله : وهو كل عهد تتوفر فيه المصلحة الخاصة بطرفيه
اللذين عقدها بينهما ، او تتوفر فيه المصلحة العامة للجماعة كالعهد الذى
بين الراعى العام ورميته في الجماعة ! !

والآية إذن ، فوق أنها تحدد العقيدة والوصايا الخلقية الفردية ،
تقرر : مبدأ التعامل ، ومبدأ القضاء ، ومبدأ الدولة نفسها ورسالتها
بالأفراد ! فالدولة عهد بين الأفراد بعضهم مع بعض ، ووجوب
الوفاء به من البعض نحو البعض الآخر مرهون بأن يكون في سبيل
المصلحة العامة .

وتجلى آية أخرى من كتاب الله هذا الدستور لشخصية الجماعة الإسلامية . . .
يقول جل شأنه :

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله ، إن الله عزيز حكيم ، (١) .

فأضافت هذه الآية — إلى ما أفادته الآية السابقة — « استقلال ، الجماعة الإسلامية . . .

يقول تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، ... ومعنى ذلك أن الاعتبار في الترابط بين الأفراد والإخلاص فيه ، هو للإيمان وحده ! فالإيمان أشبه بمنفذ في « سور » الجماعة ، ينفذ منه إلى الجماعة من له صفة أفرادها ، ويفلق دون من ليست له هذه الصفة ، ولو كان ذا قربى لواحد من آحادها ! يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء . إن استجبوا الكفر على الإيمان ، ومن يتولهم منهم فأولئك هم الظالمون ، (٢) .

وبهاتين الآيتين ، يمكن أن يتحدد الدستور : في قيام الجماعة الإسلامية ، وفي استقلالها . . . وتكون الجماعة الإسلامية إذن : جماعة مستقلة في مواجهة غيرها من الجماعات الأجنبية عنها . وهي في استقلالها في مواجهة غيرها ، يحدد الإسلام علاقتها بغيرها من الجماعات II

وفي تحديد العلاقة بين الجماعة المؤمنة والجماعات الأخرى : دعا الإسلام

(١) سورة التوبة : ٧١

(٢) سورة التوبة : ٢٣

الجماعة الإسلامية إلى إقرار مبدأ « السلم » بادیء ذی بدء ...

يقول القرآن الكريم : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا
خطوات الشيطان ، إنه لكم عدو مبين ،^(١)

ثم في حال وقوع اعتداء عليها من الجماعات الأخرى : طالب الإسلام
جماعته بـ (رد) الاعتداء ، دون أن تزيد فيه .. فقال تعالى : « وقالوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعدوا ، إن الله لا يحب المعتدين » ،^(٢) ، « فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واثقوا الله ، واعلموا
أن الله مع المتقين » ،^(٣)

ولأن جماعة المسلمين جماعة مستقلة : في هدفها وغايتها ، وفي منهجها
في الحياة ، وفي ترابط أفرادها بعضهم ببعض ... ولأنه مطلوب منها أن
تحرص على استقلالها برد العدوان عليها ، وعدم التهاون في ذلك — كان
من المترقب لمثل هذه الجماعة أن يحتك بها غيرها من الجماعات الإنسانية
التي تطمح في التوسع ، أو تتعصب لفكرتها ومبادئها في الحياة . لذلك
طلب الإسلام من « الجماعة الإسلامية » أن تكون دائماً على حذر واستعداد
مادی وروحي معاً ، لمقاومة من يحتك بها ، قاصداً إضعافها وإذهاب
استقلالها . ولكن هذه التعبئة المادية والروحية التي يطلبها الإسلام
من المؤمنين به ، يضعها دائماً في خدمة « السلام » ، لا للغزو والاعتداء .

(١) سورة البقرة : ٢٠٨

(٢) سورة البقرة : ١٩٠

(٣) سورة البقرة : ١٩٤

يقول القرآن الكريم :

« وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم ، وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم ، وأنتم لا تظلمون . وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ، وتوكل على الله ، إنه هو السميع العليم » (١) .

وإذا كانت الجماعة الإسلامية لها غاية وشخصية مستقلة ، فهي لا تسعى فقط إلى تأمين استقلالها ... بل يجب عليها كذلك أن تؤمن بفكرتها وغايتها في الحياة ، كما يجب عليها أن لا تهادن الكفر بفكرتها ، إذ في الكفر وحده يكمن العداء لها ، والخطر على وجودها !!
إن الكفر أينما وجد هو مصدر عداها ... وهو يتمثل في الشرك ،

كما يتمثل في الإلحاد :

« إن شر الدواب عند الله الذين كفروا ، فهم لا يؤمنون . الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة ، وهم لا يتقون . فإذا تفتقنهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم ، لعلمهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ، إن الله لا يحب الخائنين » (٢) .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٣) .

فوقف « الجماعة الإسلامية » إذن في شتى بقاع الأرض من العالم الخارجي

(١) سورة الأنفال : ٦٠ - ٦١

(٢) سورة الأنفال : ٥٥ : ٥٨

(٣) سورة التوبة : ٢٩

عنها ، الذى لا يؤمن بما تؤمن به ، يتمثل فى المبادئ الآتية :

● التزام السلام والدعوة إليه

● مقاومة العدوان ودفعه بحيث لا يتجاوز حدود الاعتداء

● عدم مهادنة الإلحاد ، والعمل على مقاومته فى إصرار .

ولعل ما نراه الآن فى الصراع بين « الشرق الشيوعى » و « الغرب الصليبي » - وهو صراع حول فكرتين مختلفتين ، وما يتخذ فى هذا الصراع من أساليب مختلفة . . . يقرب لنا موقف الإسلام من (الإلحاد) !

إن (الإلحاد) خطر على البشرية كلها ، وليس خطراً على « الجماعة الإسلامية » وحدها ، ومن هنا كان موقف الإسلام منه عدم المهادنة ! وليست دعوة الإسلام إلى عدم مهادنة الإلحاد ميلاً منه إلى الحرب فى ذاتها ، وإلا مادعا إلى السلام وحرص عليه بادية ذى بدء كبداً عام من مبادئه ، وإلا ما ألزم المسلمين أيضاً بالبقاء فى حدود تصرف المعتدى ، لا يتجاوزون هذه الحدود بحال عند ردهم أى اعتداء عليهم ، إذ مشروعية الحرب بالسيف ودفع المسلمين إلى القتال فى ميدان الحرب ، مرتبط بـ (رد) الاعتداء فقط على الجماعة الإسلامية .

إن عدم مهادنة (الإلحاد) دعوة لدفع الخطر المحدق بالإنسانية كلها ، طلب الإسلام من المسلمين القيام بها . وفى دفع هذا الخطر ، إقرار للسلم : واستقرار للجماعة الإنسانية ، وكفالة لإقرار السلم العالمى جانبا من رسالة الجماعة الإسلامية فى نظر الإسلام . ومن هنا كان دفع هذا الخطر فرضاً ملازماً لقيام « الجماعة الإسلامية » ، فى أطوار حياتها وفى كل أجيالها ،

وعليها أن تكون متهيئة بصفة مستمرة للقدرة على دفعه .

وفي ذلك يقول القرآن الكريم :

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » ، (١) .

هذا التهيؤ والإعداد لدفع خطر (الإلحاد) ، الذي يتمثل في الكفر وعدم الإيمان بالله واليوم الآخر ، هو ذلك المبدأ المعروف في الإسلام بمبدأ « الجهاد » .

وطالما أريد أن يكون للجماعة استقلال ، وطالما يناط بها كفالة لإقرار السلم العالمي ، فإن التهيؤ لإمكان صيانة استقلال الجماعة وإمكان تنفيذ لإقرار السلم العالمي — أمر يجب أن تكون له صفة الاستمرار والدوام في حياة الجماعة نفسها . وفي نداء القرآن للرسول بقوله : « يا أيها النبی جاهد الکفار والمنافقین ، واغلظ علیهم ، ومأواهم جہنم ، وبئس المصیر (٢) » — ما يشير إلى طلب الإعداد الدائم لمقاومة الضعف الداخلي والخطر الخارجي معاً .

وتوجيه النداء على هذا النحو للرسول باعتباره راعياً ورئيساً للجماعة المؤمنة ، مما يؤيد أن الإسلام لم يكن وفقاً على تبليغ رسالة ، بل كان رعاية أيضاً لاستقرار هذه الرسالة وتمكينها ، سواء في وقت الرسالة أو بعده . . . أي هو « دين » و « دولة » معاً .

* * *

(١) سورة البقرة : ٢١٦

(٢) سورة التوبة : ٧٣ ، وسورة التحريم : ٩

فإذا طلب الآن بعض شراح الإسلام : جعل « الجهاد » ، الذى هو مقاومة الاعتداء ، فريضة دائمة ، بوقت الرسالة ، أى بوقت الرسول ودعوته ... إذا طلبوا إنهاء العمل بالجهاد بعد قيام الجماعة الإسلامية واستقرارها منذ فتح مكة ، فقد طلبوا فى واقع الأمر إغفال الحرص على استقلال الجماعة الإسلامية ، والتنازل عن استمرار بقائها كوحدة فى مواجهة الجماعات الأخرى . وهذا معناه جعل الإسلام ديناً « لأفراد » ، وليس ديناً « لجماعة » ... أو بعبارة أخرى جعله ديناً ، لا دولة ، بالمعنى المفهوم لدى الغربيين !

وإذا ساق بعض آخر من شراح الإسلام : تفسير « الجهاد » ، على أنه رياضة نفسية روحية ، وليس رداً لاعتداء مادية خارجية ، كان مؤدى هذا التفسير هو نفس مؤدى توقيت الجهاد ، على النحو السابق !

وإذا صرح فريق ثالث : بأن الإسلام « دين لادولة » ، كان هذا التصريح واضحاً فى قصر الإسلام على « الأفراد » دون « الجماعة » ، وبعبارة أخرى كان واضحاً فى إلغاء شخصية الجماعة الإسلامية ، وكان واضحاً أيضاً فى محاولة إلغاء « الجهاد » ، أو إنكاره على الإسلام ، كرسالة من رسالات السماء ، مع أنه جزء لا يتجزأ منها !

● حاول السيد « أحمد خان » — زعيم الحركة الإصلاحية فى الهند فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر — المحاولة الأولى ...

● وحاولت « القاديانية » — دعوة الولاء للتاج البريطانى — المحاولة الثانية ...

● وحاول كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » ، المحاولة الأخيرة .

وكلها محاولات تصطدم مع الآيات التى ذكرت سابقاً فى تحديد الإسلام ، وما يطلبه من « الفرد » المسلم ، و« الجماعة » المؤمنة ، وما وضعه من دستور

للطرفين . وفوق ذلك تصطلم هذه المحاولات مع الآيات التي طلب فيها القرآن من المؤمنين به دفع خطر (الإلحاد) — وهو الكفر . . . من مثل قوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين كله لله ، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير » (١) .

فليس المراد تجنيد المؤمنين على عهد رسول الله فقط لمقاومة الكفر المحلى في وقته : كفر المشركين الوثنيين بمكة وبشبه الجزيرة العربية ، ولمقاومة النفاق في أيامه . . . إذ الكفر أو الإلحاد ، وكذلك النفاق ، لا يزول من العالم الإنساني بزواله من مكة !!

إن الكفر والإيمان — وكذلك النفاق — من ظواهر الجماعة الإنسانية ، تلك الظواهر التي تلازمها في حياتها في كل جيل ووقت . والشئ الذي يمتحن حتى يكاد ينعدم ، أو يبدو ويطفو حتى يكاد يسيطر ، هو أثر ظاهرة الكفر في مقابل ظاهرة الإيمان ، أو العكس .

المسحور وأصول الحكم :

وكتاب « الإسلام وأصول الحكم » (٢) — من كتب « التجديد » في الفكر الإسلامى الحديث — يعالج أو يعرض دعوى : أن « الإسلام دين لا دولة » .

(١) سورة الأنفال : ٣٨ ، ٣٩

(٢) الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٢٥ ، مطبعة مصر ، ومؤلفه الشيخ على عبد الرازق ، أحد علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية . وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ، وبعد المراجع الأساسية لعلم الاجتماع الإسلامى في دراسة الجامعات الأمريكية على الخصوص للإسلام وتعاليمه . ويأتى هجومه على هذا النحو ، لا لأنه يعرض فكرة جديدة على الغرب في الدراسات الإسلامية ، بل لأنه صدر من مسلم — دوغان أزهري ، وفي ذلك ترويح لفكرة الكتاب بين الطلاب الغربيين ، الذين يدرسون الإسلام والشعوب الإسلامية .

وفي عرضه لهذه الدعوى : يستعير من الدراسات الإسلامية للمستشرقين
القساوسة الصليبيين واليهود الحاقدين ما لهم من آراء في هذا الجانب ،
وما لهذه الدراسة من أصول تواضعوا عليها عند النظر إلى الإسلام ،
لا نتيجة لبحث نزيه . . . ولكن انبثاقاً عن غرض عاص

والكتاب — في سير حركة التفكير فيه — يتخذ الطابع الذي
عرفت به المسيحية بين أتباعها أساساً في تقدير الإسلام كدين ، على نحو
ما صنع الغربيون في حكمهم عليه . وحين يواجه الكتاب بعد ذلك ما ورد
في المصدين الأصليين للإسلام — وهما : القرآن ، والسنة الصحيحة —
بما يجعل الإسلام متجاوزاً حد الدين ، في عرف الغرب المسيحي ،
إلى ما يسمى بـ « الدولة » ، عندهم ، يتخذ الكتاب موقفاً مؤرجحاً بين
أمرين متقابلين :

● الأمر الأول : تأويل هذا الزائد ، عن حد الدين ، في عرف
الغربيين ، بأنه لا يتصل بما يسمى بـ « الدولة » ، أو السياسة في قليل
ولا كثير !

● والأمر الثاني : قبول هذا الزائد ، على أنه من مظاهر
« السياسة » ، ومن شئون « الدولة » ، ومع ذلك ذلك هو خارج عن حدود
الدعوة الدينية التي كلف بها الرسول ، ولكن اقتضته فقط « الزعامة النبوية » ،
على عمده !

ثم إن خصائص هذه « الزعامة النبوية » ، موقوتة بوقت الرسول صلى الله عليه
وسلم وبشخصه ، فلا تكون لإنسان آخر بعده مهما بلغ من سمو المنزلة
في نفسه أو بين المسلمين ! !

ويخلص الكتاب إلى : أن الإسلام «دين» فقط ، وأن ما يدعو إليه من «وحدة» بين المؤمنين به هو وحدة دينية . . . لا وحدة في «الحكومة» ، أو في «الدولة» ، أو في الترابط السياسي والعلاقات العامة !

وكان لابد للكتاب من أن يتعرض لفكرة «الجهاد» في الإسلام ، كظهور واضح من المظاهر التي تجعله دين «جماعة» ، وليس ديناً «لمجموعة» من الناس ، مما لا يساعد على الوقوف بالإسلام عند حد «الدين» في عرف الغربيين !

وقد تعرض لما فعلا ، وشرحها أخيراً على أنها من خصائص «الزمامة النبوية» ، فهي إذن موقوتة بوقتها ١١ ولذا فقد انتهى أمر «الجهاد» ب وفاة صاحب هذه الزمامة ، وانتهت بذلك شخصية «الجماعة» الإسلامية ، وبقي المسلمون بعد وفاة أفراداً ، يختار كل فريق منهم الاتجاه السياسي الذي ينزع إليه . . . ولو كان اتجاهاً شيوعياً ١١

وهذا الذي ينتهي إليه الكتاب من نتيجة ، هو ذات النتيجة التي ينتهي إليها تفكير السيد «أحمد خان» ، و مذهب «القاديانية» . . . من إلغاء الشخصية الإسلامية !

وهذه النتيجة أو هذا الهدف ، هو دائماً المركز الذي تلتقي عنده معاول الهدم باسم الدراسات الإسلامية في دراسات المستشرقين . . . على نحو ما بينا ، ونبين فيما بعد .

الاسلام دين لا دولة :

وفكرة : «الإسلام دين لا دولة» ، أولى النقاط في تفكير الكتاب . أو بمثابة الدعوى التي يطلب البرهنة عليها . ويضمها الكتاب

لذلك في صيغة السؤال ، حتى يجيب بما يريد أن يبيده من رأى ، فيقول :
« . . . فاعلم أن المسألة الآن هي : أن النبي صلى الله عليه وسلم
كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة ، كما كان رسول دعوة دينية
، وزعيم وحدة دينية . . . أم لا ؟ » (١)

والسؤال على هذا النحو ، يفرق من أول الأمر بين « دين »
و « دولة » والجواب عليه محاولة لاختبار الإسلام على أساس
من هذا الفرق ، الذي أخذ الآن مقدما صفة الجزم أو اليقين
في تفكير الكتاب !

ولذا يجيب الكتاب عليه لإجابة واضحة ، تعبر عن رأى الأخير
.. له ، ويعتبر النتيجة النهائية لتفكيره فيما يتصل بالإسلام . . .
يقول :

« ولاية الرسول على قومه : ولاية روحية ، منشؤها إيمان القلب ، وخضوعه
خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم .
« ولاية الحاكم : ولاية مادية ، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون
لها بالقلب اتصال .

« تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه وهذه ولاية تدبير لمصالح
الحياة وعمرارة الأرض ، تلك للدين وهذه للدنيا ، تلك لله وهذه
للناس ، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية . . . وما أبعد ما بين
السياسة والدين ! » (٢)

(١) (الإسلام وأصول الحكم : ص ٤٧)

(٢) المصدر السابق ص : ٦٩

وهذا المعنى الذى يجيب به الكتاب على سؤاله السابق ، يقوم على أساس من « معنوية » تفكير القرون الوسطى فيما يتصل بالإنسان ... وهو التفكير الذى ساد لدى الغربيين عند فصلهم بين « الكنيسة » و « الدولة » ،

و « مثوية » ، الإنسان معناها : أن هناك « انفصالا » بين جسمه وروحه ، وأنه ليس أحدهما تابعا للآخر ، فضلا عن أن يكونا « وحدة » واحدة ١١ وتفكير القرون الوسطى فى المشاكل الفلسفية : الإلهية والإنسانية ، يستوى فى التعبير عنه ما يوجد عند فلاسفة المسلمين ، أو فلاسفة المسيحيين من الآباء أو المدرسين ... لأن قوامه هنا وهناك ما خلفه الإغريق ، وورثوه المسلمون والمسيحيون على السواء ١٢

ولاخوان الصفاء ، تعبير واضح عن هذه « المثوية » ... يقولون : « اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه : بأن الإنسان لما كان هو جملة من جسد جسمانى ، ونفس روحانية — وهما جوهران متباينان فى الصفات ، متضادان فى الأحوال ، ومشتركان فى الأفعال العارضة والصفات الزائدة — صار الإنسان من أجل جسده الجسمانى مريداً للبقاء فى الدنيا ومتمنياً للخلود فيها ، ومن أجل نفسه الروحانية طالبا للدار الآخرة ومتمنياً للبلوغ إليها ، وهكذا أكثر أمور الإنسان وتصرف أحواله (مثوية) متضادة : كالحياة والمات ، والعلم والجهالة ، (١) ١١

وما ذكره «إخوان الصفاء» هنا من رغبة الإنسان فى البقاء فى الدنيا ،

(١) الرسالة السابعة ، من القسم الرياضى — فصل فى مثوية الإنسان — ص ١٦٩

«وتعني الدار الآخرة مع ذلك — هو ترتيب لبعض النتائج على
« مثوية » الإنسان في تفكير القرون الوسطى ! وعلى هذا النحو
يوزع الإنسان بين اختصاصين : هما « الكنيسة » و« الدولة » ، الكنيسة
روحه وللدولة جسده تماماً كما يحكيه كتاب « الإسلام وأصول الحكم »
هنا ، في نصه السابق !

« ومثوية » الإنسان يعدها العلم الحديث ، وهو البحث النفسي
التجريبي ، تصوراً نظرياً لا يركن إليه الرأي السليم في قيادة الإنسان
وتوجيهه . والإنسان الآن — في نظر هذا البحث العلمي — وحدة
واحدة : لا انفصال بين جسده ونفسه ، ولذا يستحيل أن يوزع بين
اختصاصين متقابلين وسلطتين مختلفتين والأضن إذن في سلامة توجيهه
أن تكون قيادته واحدة .

وتجربة توزيع السلطة في الغرب بين « الكنيسة » و« الدولة » — وهو
ما يعرف بالفصل بين « الدين » و« الدولة » — لم تشر الاحتكاك بين السلطتين
فقط ؛ بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية ،
وفي واقع الأمر كان هو إخضاع « الدولة » للكنيسة في « الدولة » الغربية الحديثة
في أوروبا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطي ، وهو نظام التصويت
الشعبي وفي معركة التصويت الشعبي يتفوق الحزب السياسي الذي
يبدل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها ، إذا ما وصل
إلى كرسي الحكم ! !

ومظهر الفصل بين السلطتين في الغرب يتجلى في فرض الضرائب
« وجبايتها » : « فللدولة » ضرائب و« الكنيسة » ضرائب أخرى . والسلطة

التنفيذية لا تتدخل في تفريع ضرائب الكنيسة ، وإنما تتدخل فقط في تحصيلها لصالح الكنيسة باسم القانون العام ، أو تطبيقاً للعهد بين السلطين !!

إن رجال السياسة في الغرب عامة يعرفون جيداً الثمن الذي دفعوه ، والفاثيكان ، مقابل تأييده للحلفاء ضد النازية والفاشية في الحرب الأخيرة ، ويعرفون جيداً أيضاً الثمن الذي يدفعونه لأن لقاء تعصيده مقاومة الشيوعية في العالم المسيحي !! وكذا رجال السياسة في كل بلد غربي مسيحي الآن يعرفون متى يحكون ؛ وأنه لا بد لهم من تأييد الكنيسة ، المحلية لحكمهم !! والتاريخ السياسي الحديث لم يزل يذكر ثورة الأرجنتين على ديكتاتورها السابق عندما شق عصا الطاعة على رجال الكنيسة الأرجنتينية !!!

ومع أن « مثوية » الإنسان التي قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العلمية ، وغير عملية من الوجهة التطبيقية — فإن دعاة « التجديد » في الفكر الإسلامي الحديث لم يزالوا يرونها « تجديداً » ، لأن الغرب المتحضر قال بها يوماً ما ، ولم يزالوا يرون « الوحدة » في الإنسان وفي القيادة تخلفاً ، لأنها من أصول الإسلام !!

وبعد أن يفصل كتاب « الإسلام وأصول الحكم » في أمر الإسلام على أساس « مثوى » ، ويقصر رسالته على ما سماه : ولاية القلب ، يعود فيصرح بأنه يجب في فهم الإسلام على هذا النحو والحكم عليه بما حكم عليه أن يقتدى بالمسيحية ووضعها ، عندما يعترض الإنسان في القرآن أو الحديث الصحيح شأن من شئون الحكم !!!

يقول :

« ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية ،
وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر ويؤمن
بسلطانه ! وهو الذى أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة : أعطوا
ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » (١) ١١

ويوضح المؤلف غرضه في قياس الإسلام على المسيحية عندما يواجه
الإنسان فيه بشأن من شئون الدولة فيقول :

« تكلم عيسى بن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة ، وأمر
أن يعطى ما لقيصر لقيصر... فا كان هذا اعترافاً من عيسى بأن الحكومة
القيصرية من شريعة الله ، ولا عما يعترف به دين المسيحية ! وما كان
لأحد من يفهم لغة البشر في مخاطبتهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له
على ذلك ! وكل ما جرى في أحاديث (النبي) صلى الله عليه وسلم من ذكر :
الإمامة والخلافة ، والبيعة . . . لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه
(المسيح) حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر... فإن كان
النبي صلى الله عليه وسلم قد ذكر البيعة ، والحكم والحكومة ، وتكلم
عن طاعة الأمراء (الولاة) وشرع لنا الأحكام في ذلك ، فوجه ذلك
ما عرفت وفهمت » (٢) ١١

ولتأكيد ما ذهب إليه هنا يعقب المؤلف بقوله :

« لم يبق أمامك — بعد الذى سبق — إلا مذهب واحد ، وعسى

(١) المصدر السابق : ص ٤٩

(٢) المصدر السابق ، ص : ١٨ ، ١٩ ، ٢١

أن تجده مذهباً واضحاً . . . ذلك هو القول : بأن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولا لدعوة (دينية) خالصة للدين ، لا تشوبها نوعة ملك ولا حكومة ! وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم (سياسة) من هذه الكلمة ومرادفاتها !! ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ، ولا مؤسس دولة ، ولا داعياً ولا داعياً إلى ملك ، !! (١)

ويستعرض الكتاب بعض آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى :
« هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ،
وكفى بالله شهيداً » (٢)

وقوله : « ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام ، والله لا يهدي القوم الظالمين - يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ، والله متم نوره ولو كره الكافرون . هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون » (٣) !!

كما يذكر الكتاب أيضاً هذا الحديث : « أنتم أعلم بشئون دينكم » !! ثم يعلق أخيراً بقوله :

« ترى من هذا أنه ليس (القرآن) هو الذى يمنعنا من اعتقاد أن النبي كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية ، وليست (السنة) هى وحدها التى تمنعنا من ذلك ! ولكن مع الكتاب والسنة ، حكم (العقل) ، وما يقتضى به معنى الرسالة وطبيعتها !! إنما كانت ولاية

(١) المصدر السابق : ص ٦٥

(٢) سورة الفتح : ٢٨

(٣) سورة الصف : ٧ : ٩

محمد صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة ، غير مشوبة بشيء من الحكم ، (١) ١١١

ومن هذا التعليق يفهم : أن كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » يرى أن الإسلام « دين » بالمعنى المعدد عند المسيحيين الغربيين ، أخذاً من وصف القرآن له في هذه الآيات بأنه « دين الحق » وهكذا يستدل المؤلف على هذه الدعوى ١١

ولكن ترى كيف يكون المعنى ، إذا أضيف إلى هذه الآيات آيات أخرى هي من صميم القرآن ؟؟
ومن ذلك مثلاً . . .

قوله تعالى : « وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ، وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ » ، (٢) ١
وقوله : « إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ، وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً » ، (٣) ١١١

ترى أيبقى الإسلام في حدود المعنى الغربي « للدين » ، والذي أنس إليه الكتاب هنا في تفسير الاسلام ؟؟
أم يكون تفسير الاسلام الصحيح باعتباره رسالة من السماء ، فلا يحكمه سوى كتاب الله ، وهو القرآن ؟؟

• الآيات التي ساقها الكتاب يؤخذ منها حقاً أن الاسلام : هداية ، ودعوة لإرشاد . . .

• وفي الآيات الأخرى — التي سبقت هنا الآن — ما يدل صراحة على أنه أيضاً : كتاب للحكم به بين الناس ١

في القرآن ما يفيد أن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله كلف

(٢) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٠

(٣) سورة النساء : ١٠٥

(٢) سورة المائدة : ٤٩

بتبليغ رسالته إلى الناس . . . كما في قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين » (١) . . . فهمته عليه السلام الآن أن يدعو للهداية والإرشاد ، وليس من صميم رسالته أن يحصل على قبول دعوته من يابى طبعه قبولها ، كما يشير إلى ذلك عجز الآية : « إن الله لا يهدي القوم الكافرين » .

لكن في القرآن أيضاً مثل قوله : « فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم . . . » (٢) . . . فهنا توضح الآية أن مهمته على الله عليه وسلم مزدوجة : الدعوة ، والعدل

● والدعوة : كما تكون بالقول تكون بالعمل . ولذلك طلب القرآن منه عليه السلام الاستقامة في السلوك ، والسلامة في الاعتقاد ، فقال : « واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، ● وتحقق العدل : لا يكون بمجرد الدعوة إليه ؛ بل لا بد مع ذلك من القيام على أمره ومباشرة تنفيذه . ولذا يقول القرآن في مواجهة رسول الله : « وأمرت لأعدل بينكم » . . . وكيف يستطيع الرسول أن ينفذ ما كلف وأمر به من إقامة العدل (وأمرت لأعدل بينكم) بين المؤمنين ، إذا كان مبلغاً فقط وداعياً لحسب إلى الهداية ؟ ؟

إن العدل، قيمة من القيم ، وقيمة بين طرفين ، وليس لطرف واحد أو من طرف واحد — كالقيم الفردية . . . هو قيمة جماعية ، والقيم الجماعية لا تتحقق بالإرشاد بل بالإلزام ، وحكم الجماعة وسياستها ليس أمراً خارجاً عن قصد العدل وتطبيقه بين أفرادها بالقهر والإلزام !

(١) سورة السائدة : ٦٧

(٢) سورة الشورى : ٥١

- رسالة الإسلام : رسالة تهذيب ، وحكم
- ومحمد رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم : مبلغ الرسالة ، وقائم على تنفيذ الرسالة
- والإسلام «دين» بالمعنى الذى يحدده «القرآن» . . . لا بالمعنى «المستورد» من الغرب المسيحي الصليبي ١١

أما حديث : «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . . . فهو لا ينحى الرسول عن أن يكون قائماً على العدل بين المؤمنين ، أى صاحب حكم وتدير ، على نحو ما طلب منه القرآن . . . إذ هذا الحديث قيل بمناسبة « تأييد النخل ، وتلقيحه ، والنخل والعناية بشمره أمر على يخضع لتجربة القوم الذين يحفلون ويعنون به ، وليس أمراً يحتاج إلى مبدأ عام تأتى به رسالة السماء ، ويكلف الرسول بتبليغه للناس جميعاً !

والقرآن نفسه — بعد العبادات التى حددتها ، وبعد مبادئ المعاملات العامة التى أوصى بها — ترك للمؤمنين به المجال لإبداء الرأى وتبادله ، فى شئونهم وفى مدى انطباق هذه المبادئ عليها . وعد قيام المؤمنين بالنزول فى هذا المجال أمراً يحسب لهم فى الجواز ، كقيامهم بالواجبات والوصايا التى وجههم للعمل بها ١١

يقول تعالى :

« فإو تيتيم من شئ فتتاع الحياة الدنيا ، وما هند الله خير وأ
 « للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون .
 « والذين يجتنون كبائر الإثم والفواحش
 « وإذا ما غضبوا هم يغفرون .
 « والذين استجابوا لربهم
 « وأقاموا الصلاة

« وأمرهم شورى بينهم

« وما أرزقناهم ينفقون . » (١)

وهذا النهج من القرآن يساير طبيعة الأمور وسنة الحياة ١

وكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » - بعد هذا - استمد تحديد « الإسلام كدين » من فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة في الغرب ، دون أن يستشير في هذا التحديد بادیء نئی بده مصدرة الأول ، وهو « القرآن » ١١ . وكتاب « الخلافة » (٢) للبستشرق الإنجليزى « توماس أرنولد » الذى كتبه عقب الثورة السكالية فى تركيا تمجيدا لملم الخلافة وإبعاده الإسلام عن مجالات الحياة العامة فى تركيا ، من المصادر الموجهة للكتاب الذى نحن بصده فى التجديد فى الفكر الإسلامى ، عند تحديد طبيعة الإسلام كدين لادولة .

لميس فى الإسلام سياسة ، وما فيه منه سياسة لا يتصل بالربيه :

وإذ كان كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » لا يرجع إلى القرآن فى بدء الأمر عند تحديد طبيعة الإسلام ، واقتنع من قبل الدخول فى البحث بما حدده به مصدر أجنبى عنه ، فإنه سيسلك طريق « التأويل » حتما لما يواجهه فى القرآن من آيات تثير الشك فيما اقتنع به من قبل ١

(١) سورة الشورى : ٣٦ : ٣٨

(٢) Thomas W. Arnold طبع اكسفورد سنة ١٩٢٤

وقد يكون «التأويل» عبارة عن إنكار لما يفهم من اللغة بطبيعتها ، وقد يكون مرة أخرى محاولة للجمع والتوفيق بين الجانبين : جانب أن الإسلام فيه سياسة وحكم ، وجانب أنه «دين» فقط . . . وهذا هو ما جرى عليه الكتاب ١١ : فال مؤلف يقول ، في تصوير (النقط الأول) من التأويل ، وهو «الإنكار» : إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام ، وأخذ به النبي . المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب ، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من أنظمة الدول المدنية ١ وهو بعد ، إذا جمعته ، لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول . سياسية وقوانين .

«إن كل ما جاء به الإسلام من : عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ، ولمصلحة البشر المدنية لا غير ١ وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح المدنية أم تخفى عنا ، وسيان أن يكون منها للبشرية مصلحة مدنية أو لا ، فذلك مالا ينظر الشرع السماوي إليه ، ولا ينظر إليه الرسول ، ١ (١) »
فهذا النص .

- في الفقرة الأولى منه يدفع : أن الأنظمة التي جاء بها الإسلام لها صلة بأساليب الحكم السياسي
- لكنه في نفس الفقرة يقرّ من جديد بأنها من أساليب الحكم السياسي ، ولكن مجموعها ضئيل إذا قيس بما يلزم لدولة مدنية من أصول . سياسية وقوانين ١١

والفقرة إذن صدرها يناقض عجزها . . . وتحل العبارة إلى الوضع التالي :

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٥

• أنظمة الإسلام وقواعده ليس فيها قليل ولا كثير يتصل بالسياسة

• ما في الإسلام من نظم سياسية جزء يسير عما تحتاجه الدولة

والفقرة الثانية من هذا النص تعنى أن ما في الإسلام من عقوبات ومعاملات هي لمصلحة البشر الدينية ، ولم تقصد منها المصلحة المدنية ١١

تره ما هي د المصلحة الدينية ، من العقوبات والمعاملات ؟ ؟

وما هي د المصلحة المدنية ، من العقوبات والمعاملات ؟ ؟

هل ما يوضع من حدود في العقوبات ، وتشريع في المعاملات ، يقصد به سوى تمكين الأمن والاستقرار . . . تمكين العدل في تبادل المصالح بين الأفراد ، الذين وضعت لهم العقوبات وشرعت لهم المعاملات ؟ ؟

إن هذه الفقرة الثانية — كمجز الفقرة الأولى — اعترفت بوجود النظم السياسية في الإسلام ، ولم تستطع أن تواجه الإسلام بإنكار هذه النظم فيه كلية . . . ولكي ينسجم الرأي في الكتاب كله ، حُملت هذا النظم على أنه قصد بها أن تكون شرعاً دينياً خالصاً لله تعالى ، ولم يقصد بها مصلحة البشر المدنية ١١

والفرق بين المصلحتين شيء لم يستطع الكتاب ، بعد ذلك ، أن يوضحه .

ففي هذا النص جميعه نرى :

• إنكاراً كلياً لوجود نظم سياسية في الإسلام

• ثم نرى بعد ذلك اعترافاً بوجودها ولكن مع ضالة كيتها

• ثم نرى ثانية عملاً لها على أنها لله وليست للدنيا ١

ويأتى النص التالى ، وهو ما يمثل (النقط الثانى) . . . نرى حملاً

لهذه النظم السياسية من جديد على أنها د الدنيا ، . . . وليست لله ١١

يقول :

« (الخلافة) ليست في شيء من الخطط الدينية الكلا ، ولا (القضاء) ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ١ وإنما تلك خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ١١ فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنترجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة . كما أن تدير الجيوش الإسلامية ، وعمارة المدن والثغور ، ونظام الدواوين — لا شأن للدين بها . . . » (١) ١١

وهذا النص مع سابقه . . . يوضح « كتاب الإسلام وأصول الحكم ، المعنى الآتي :

- ما جاء في الإسلام لا يتصل بالسياسة
 - وما كان فيه من سياسة لا يتصل بالدين ١
- فهو ليس فيه « سياسة » . . . وفيه « سياسة » في الوقت نفسه ١١
- وإذن أى شيء هو الإسلام ؟ ؟
- ليس « سياسة » . . . وليس « ديناً » ١١
- ولكن مرد هذا الاضطراب ، وسبب هذا الاضطراب . . . هو في قبول فكرة القرب أولاً ، ثم محاولة إخضاع الإسلام لها ١١

الرعاية النبوية :

ويبدو لأول نظرة أن التعبير بـ « الرعاية النبوية » مستحدث في اللغة العربية . . .

وهو فعلاً جديد فيها ، ولكنه في واقع الأمر بديل عن تعبير آخر هو « صاحب الحكومة الدينية » الذي يردده المستشرقون في وصفهم للرسول ١١

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣

فالمستشرق جب Gibb ، كما ذكرنا هنا قبلاً^(١) ، يقول : إن « هناك حقيقة واحدة مؤكدة (في تاريخ محمد) ، وهي أن الدافع له كان دينياً على الإطلاق . فن بدء حياته ، كداع ، كانت نظره إلى الأشخاص والأحداث ، وحكمه عليها ، نظرة تأثر بها عنده من : صورة عن الحكومة الدينية ، وأغراضها في عالم الإنسان » ١

ويعمل جب أنطباع صورة الحكومة الدينية وأغراضها في عالم الإنسان. في نفس الرسول عليه الصلاة والسلام ، بحو مكة السياسي والاقتصادي. والديني ، وما فيه من زعامة تقوم دعائمها السياسية على صيانة المقدسات الدينية في مكة وما حولها^(٢) ١١ والرسول في نظر جب - كبقية المستشرقين - إنسان سعى إلى « الزعامة » في مكة ، عن طريق استغلاله قيم المقدسات الدينية لدى الشعب المكي . فقد كان يعني حكومة ويبنى زعامة ، ولكنه لم يستطع أن يغفل شأن الجو الديني إذ ذاك ، فأعلن حكومة دينية وهو بالمدينة - بعد هجرته من مكة إليها . . . من أجل ذلك غزا وحارب ، وعاهد وتحالف ١١

فالدراسات الإسلامية في « الاستشراق » :

- تعيب الإسلام كـ « دين » ، لما جاء فيه من نظم سياسية
- وما وضعه من مبدأ « الجهاد » ، خاصة لصيانة الجماعة الإسلامية
- وهذه الدراسات تفسر الإسلام لذلك على أنه « حركة إصلاحية إنسانية »
- وبالتالي تفسر هذه النظم السياسية فيه على أنها « خارجة » عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته .

(١) راجع ص ٢٠٧ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامي الحديث)

(٢) راجع صفحات : ٢٠٤ : ٢٠٦ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامي الحديث) .

وكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » ، يرغب في أن يتفق مع هذه الدراسات على أن هذه النظم السياسية خارجة عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته . ولكنه لا يبرر أخذ النبي بها في تدبير أمر جماعة المؤمنين بأنه لم يكن صاحب دين سماوي ، أو بأنه كان فقط صاحب حركة إصلاحية إنسانية — كما يشرح المستشرقون . . . لأنه يريد أن يبقى للإسلام صفة « الدين » ، ثم ينزع منه سمة القوة والحكومة والنظم السياسية ، ويجعلها ملحقة بالدعوة الدينية على أنها من مستلزمات ماسماه : « الزعامة النبوية » ، ١١ وهنا إذن فرق بين « الدعوة الدينية » و « الزعامة النبوية » ، على نحو ما يسأل الكتاب ويجب ١١

يقول :

« . . . فهل كان تأسيسه صلى الله عليه وسلم للمملكة الإسلامية ، وتصرفه في ذلك الجانب خارجاً عن حدود رسالته صلى الله عليه وسلم ، أم كان جزءاً مما بعثه الله له وأوحى به إليه ؟ ؟ »

« فإما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام ، وخارج عن حدود الرسالة ، فذلك رأى لا نعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكلة ، ولا تذكر في كلامهم ما يدل عليه . وهو مع ذلك ، رأى صالح لأن يذهب إليه ، ولا نرى القول به يكون كفراً وإلحاداً . . . » (١) ١

ولكن ، ترى هذه المملكة ، أو هذه « الزعامة النبوية » ، التي تخرج عن نطاق الرسالة ، وتخرج عن نطاق الوحي الإلهي . . . هل كانت ضرورة لصالح الرسالة ، أو هي ضرورة لإقامة حكم وثبتت دولة سياسية (دينوية) ؟ ؟

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٥٥

شأن الكتاب هنا كشأنه فيما سبق ، عند الحديث : عن أن الإسلام
» ليس فيه ما يتصل بالسياسة ، ... إذ له موقفان متقابلان ، أو له على
هذا السؤال جوابان متغايران تغايراً واضحاً

• فقرة يقول : ... فقد غزا صلى الله عليه وسلم المخالفين لدينه من قومه
العرب ، وفتح بلادهم ، وغنم أموالهم ، وسبي رجالهم ونساءهم . ولا شك
في أنه صلى الله عليه وسلم قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب ،
واستعد للانسياب بجيشه في أقطار الأرض . وبدأ فعلاً يصارع دولة
الرومان في الغرب ، ويدعو إلى الانقياد لدينه : كسرى الفرس في الشرق ،
ونجاشي الحبشة ، ومقوقس مصر ...

د وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ،
ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله ، وإنما يكون الجهاد لتثبيت
السلطان ، وتوسيع الملك ، (١) ١١

فد الجهاد الذي هو مظهر القوة والسلطة ، أو بعبارة أخرى : الجهاد
الذي هو شعار حيوية (٢) الجماعة ، يفسر هنا على أنه كان وسيلة
التوسع في الملك ، وثبتت السلطان ! وهو إذن من لوازم الدولة

(١) المصدر السابق : ص ٢٠

(٢) يقول الزهاوي ، الشاعر :

كتب الفوز بالبقاء على الأرض لناس تدججوا لتضال
لم يفر بالسلام إلا أناس قد أهدوا سلاحهم لقتال

وسياستها التوسعية، ولا شأن له بالدين . . . إذ لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ، ولا لحل الناس على الإيمان بالله 'ورسوله' ، ١١
ويزيد الكتاب هذا الأمر — أى القول بأن 'الجهاد' ليس من خصائص الرسالة الإلهية أياً كانت — إيضاحاً بنفس آخر :

د وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بالله بمجد السيف ، ولا غزا قوماً في سبيل الإقناع بدينه ؛ وذلك هو بنفس المبدأ الذى يقرده صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله . . .

د وإذا كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة ، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين ، وإبلاغ رسالته إلى العالمين ؛ وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ، ولتكوين الحكومة الإسلامية . ولا تقوم حكومة إلا على السيف ، وبحكم القهر والغلبة ؛ فذلك عندهم هو سر 'الجهاد' النبوى ومعناه ، (١) ١١

● ومرة أخرى ترى المؤلف على الضد من ذلك ، يذكر :

د لا يريبنك هذا الذى ترى أحياناً في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، فيبدو لك كأنه عمل حكوى ومظهر لذلك والدولة ؛ فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك ، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التى كان النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إليها تثبيتاً للدين ، وتأيداً للدعوة ؛ وليس عجيباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلك الوسائل ، هو وسيلة

هنيئة وقاسية... ولكن ما يدريك ، فلعل الشر ضرورى للخير فى بعض الأحيان ، وربما وجب التخريب ليم العمران ١١ ، (١)

فها لم يكن الجهاد لتأييد ملك ولا حكومة ، ولا لتثبيت دولة ، بل كان : « تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة » ١١

وسر هذا التضارب هنا ، هو سره فيما سبق ...
قبول لرأى غريب عن طبيعة الإسلام ، ثم محاولة بعد ذلك لإخضاع الإسلام لهذا الرأى الغريب المتنافر !

مفصائل الزعامة النبوية موقوتة بوقرها :

وسواء أكانت مظاهر الحكم والسياسة - ومنها الجهاد - من وسائل توسيع الملك وتدعيم شأن الدولة ، أو لتثبيت الدين وتأييد الدعوة ، فهى فى نظر كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » موقوتة بوقت الرسول ، وقاصرة على شخصه ، لا تتعداه إلى من يخلفه فى الجماعة الإسلامية بعده ١١
ثم ليس هناك أيضاً من داع وسبب بعد وفاته ، لأن تكون للسليبين دولة وحكومة ، إذ القرآن لم يدع إلا إلى وحدة فى الدين ، دون وحدة فى الدولة لم يدع إلا إلى رباط القلب ، دون رباط السلطان ، وتكتل الجماعة ، وتزايد العلاقات ١١

« الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ، ومنه من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشرى ، وهدايته إلى ما يدينه من الله جل شأنه ، ويفتح

(١) المصدر السابق : ص ٧٩

له السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين . وهو وحدة دينية ،
أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين . . . (١) !

وحكمة هذا التوقيت — كما يذكر الكتاب : « أن مقام الرسالة يقتضى
لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين ، بل أوسع
مما يكون بين الأب وأبنائه ! قد يتناول الرسول من سياسة الدولة مثل
ما يتناول الملوك ، ولكن للرسول وحده وظيفة ، لا شريك له فيها ! !

« من أجل ذلك كان سلطان النبي صلى الله عليه وسلم ، بمقتضى
رسائله سلطاناً عاماً ، وأمره في المسلمين مطاعاً ، وحكمه شاملاً .
فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي صلى الله عليه
وسلم ، ولا نوع من الرئاسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي
صلى الله عليه وسلم على المؤمنين . . . ذلك سلطان ترسله السماء من عند
الله على من نزل عليه ملائكة السماء بوحى الله ، (٢) !

كما يذكر المؤلف : «

تلك زعامة كانت لمحمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ،
ليست لشخصه ولا لنفسه ، ولكن لأنه رسول الله . . . فإذا ما لحق عليه
السلام بالملا الأعلى ، لم يكن لاحد أن يقوم من بعده ذلك المقام الديني ، (٣) ! !

وهذه النصوص مع كونها تفيد أن مظاهر الحكم في الإسلام قاصرة
على الرسول صلى الله عليه وسلم ، تفيد أيضاً أن مظاهر الحكم

(١) المصدر السابق : ص ٧٧

(٢) المصدر السابق ص ٦٦ : ٦٨

(٣) المصدر السابق ص ٨٧

والسلطان ونظم الدولة والسياسة مصاحبة لكل رسالة دينية ، ولكنها فقط وقف على الرسول المرسل ، تلقى بعد وفاته ولا يتمتع بها شخص آخر سواء ١١ وما تفيد النصوص على هذا النحو يؤكد نص آخر هنا :

د طيبي ومعقول إلى درجة البدهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية ١ وأما الذي يمكن أن يتصور ويوجد بعد ذلك ، فإنما هو نوع من الزعامة جديد ، ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين هو إذن نوع لاديني ١١

د وإذا كانت الزعامة لادينية ، فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية . . . زعامة الحكومة والسلطان ، لازعامة الدين ، وهذا هو الذي كان ، (١) ١١

والسؤال الذي يتردد الآن ، بعد عرض هذه النصوص ومقابلة بعضها ببعض : أى حال يكون بعد وفاة الرسول ؟

أتلغى النظم العامة للحكم ، وقواعد السياسة ؟؟

- إن كانت الأولى . . . فلم كانت ملحقة بالرسالة الإلهية ؟
- وإن كانت الثانية . . . فأى فرق بين عهد الرسول — وقد وقع فيه اجتهاد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد ، وبين عهد من يكون بعده — وسيقع فيه أيضاً اجتهاد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد ؟؟
- ربما يكون الفرق فى أن عهد من جاء بعد الرسول سيتأسى بعهد-

(١) المصدر السابق : ص ٩٠

الرسول في التطبيق : أسسه وكيفيته ، ولكن مع ذلك كلا المهدين فيه رسالة دينية ، وفيه أيضاً عمل بشري داخل إطار هذه الرسالة .

ثم إن كانت هذه النظم من ملحقات الرسالة والدعوة الدينية ، وهي سلطان ترسله السماء من عند الله ، على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله ، ، تثبيتاً للدعوة وتأيداً للرسالة . . . يصح أن يسأل الآن : أهي نظم تنسجم مع طبيعة الإنسان كإنسان في توجيهه وقيادته للتهديب وفعل الخير ، وربط أفراد الإنسانية بعضهم ببعض ؟ أم ترى يكون تأثيرها على الإنسان في توجيهه وقيادته قاصراً على عهد الرسول وعلى شخصه ، وعندما تنجح تكون نتائج تطبيقها في قبول الدعوة معجزة للرسول ؟ ؟ ولكن لم يكون قبول دعوة أى رسول من المؤمنين لما جاء به « معجزة » له ، خاصة به !!

لوصح هذا الزعم لما كان للدلول الآية الكريمة الآتية معنى يقع ويتحقق يوماً ما ، وهي : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر » . . . فإن القرآن لا يطلب من جماعه المؤمنين الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باستمرار في كل جيل ، إلا إذا توقع أنهم يصادفون نجاحاً . . . ومع ذلك هم ليسوا رسلاً !!

إن النظم السياسية التي طبقها الرسول في تأييد دعوته هي من النظم التي تنسجم مع طبيعة الإنسان ، وطبيعة الجماعة الإنسانية . وطالما كان هناك « اجتهد » ومحاولة بشرية في فهم هذه النظم تحت تأثير الأحداث والظروف وفي تطبيقها ، فالتفرقة : بأن لهذه النظم الصبغة الدينية في عهد الرسول ، والصبغة المدنية في عهد من بعده ، تفرقة فيها غموض ولبس !!

وربما نجد توضيح هذه التفرقة الغامضة فيما يقول به المستشرقون من أن كثيراً مما جاء به الإسلام على عهد الرسول لا يصلح للتطبيق بعد حياته في جماعة المسلمين ، ويجب أن يقصر اعتباره على عهده ووقته فقط . . . فالمستشرق الإنجليزي جيوم Alfred Guillaume ، في كتابه : « الإسلام » ، يقول :

« كل مسلم يعلم أن كثيراً من القرآن جاء للوجود كي يلتقي مع بعض أزمات معينة ، أو لأحوال مؤقتة في حياة محمد ! لكن من هو الذي يعلم أن الواجبات والمحرمات والمكروهات التي جاءت في الإسلام ، مقصود أن تأسس بها حياة الملايين (بعده) ، كي تظل تعيش في أوضاع لا تتصور ، وهي أوضاع القرن السابع الميلادي ! » (١)

فكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » ، قد قبل مثل هذا الرأي ، سواء في هذه العبارة أو في عبارة أخرى ، وحاول أن يبررها في صورة مقنعة . . . فكان هذا الإيهام ، أو هذا الخلط ، الذي رأينا !

وهرة الدين ، لاوهرة الحكومة :

والآن ، بعد عرض فكرة الكتاب الأصلية ، وهي إلغاء جزء من رسالة الإسلام ، وهو ما يتعلق بالجماعة الإسلامية في تكوينها وربط بعضها ببعض وصيانة قوتها والحرص على إيقاظ وعي المقاومة فيها وهو وعي الجهاد ، يبرز الكتاب مرة أخرى فكرة :

(١) ص ٧٣

أن الإسلام لا يحفل بالجماعة ونظامها ، بل يعنى بوحدة القلب ! وهو ليس ديناً للجماعة ، وإنما هو دين لمجموعة من البشر ! وليس من المعقول لدى هذا الكتاب أن تكون هناك جماعة إسلامية لها سياسة واحدة ، ولكن من المعقول أن تكون هناك وحدة دينية !

د معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنظم البشرية كلها وحدة دينية . . . فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به إرادة الله ! على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التي خلق الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً في تديرها ، على ما تهديهم إليه : عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهوائهم ونزعاتهم ، (١) !

وعندئذ . . . لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية . . . ، (٢) .

أى للمسلمين أن يتخيروا أى نظام لحكمهم !

لهم أن يتخيروا نظام الحكم : المطلق أو المقيد ، الفردى أو الجمهورى ، الاستبدادى أو الشورى ، الديمقراطى أو الاشتراكى ؛ البلشفى أو الشيوعى ! !
وإن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة ، كان صحيحاً ما يقولون من : أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٣

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٧٨

يتوقفان على الخلافة في أى صورة كانت الحكومة ، ومن أى نوع :
مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو شورية ، ديمقراطية
أو اشتراكية ، أو بلشفية ، (١) III

ولتقارن هذه النصوص أن يسأل الآن :

كيف يمكن إقامة الشعائر الدينية (الإسلامية أو غيرها) في ظل حكومة
تخضع للهوى والنزعات ، وفي حكومة بلشفية لا دينية ، وفي ظل حكومة
الحادية مادية ؟؟

إن القرآن يقول توجيه في أمر الله إلى المؤمنين : « يا أيها الذين آمنوا
لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أتريدون أن يجعلوا الله
عليكم سلطانا مبينا ، (٢) I

ويزيد على ذلك ، فيطلب القرآن منهم مقاومة الإلحاد والملحدين وأهل
الاهواء والنزعات ، إذ يقول : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ، ولا
باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله . . . » (٣) I

إن إقامة شعائر المؤمن لا تؤدي إلا في ظل رعاية مؤمنة بالله ، وإن
تماسك المؤمنين لا يقوى إلا في ظل سياسة موحدة متجانسة ، وإن
وعى الأفراد بجماعتهم لا ينشأ ولا يبقى إلا تحت حماية ودفع لهذا
الوعى الجماعى ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الإشراف العام في الجماعة
يصدر عن العوامل المشتركة في هذا الوعى بين الأفراد جميعا .

اليوم يسعى العالم إلى « حكومة عالمية » ، ولا ينكر أحد عليه هذا السعى ،
اليوم تقرب الثقافات والجماعات والطوائف ، ولا ينشد أحد من بين

(١) المصدر السابق : ص ٥٣ (١) سورة النساء : ١٤٤ (٣) سورة التوبة : ٣٩

هذه الجماعات والطوائف أن يقف في سبيل هذا التقريب . فإذا جاء الإسلام بوحدة في الرباط والنظم والقواعد بجماعته المؤمنة ، أنكر فريق من المسلمين عليه ما جاء به في هذا الجانب . . . باسم التجديد ، والحضارة ، ورغبة في اللقاء مع الأمم المتمدينة في صعيد واحد ١١

ولكن - كما ذكرنا - إن تجديد ، الشرق في الفكر الإسلامي الحديث ، هو تقليد لفكر الغرب في القرن التاسع عشر . . . تقليد لفكر إنساني انكشف ضعفه ، وهواه وعصبيته ، وانتهى أجله واعتباره ١١

لأنه الشرق يستورد . . . ولا يخلق ١١

هل نرجو الآن أنه قد وصى ، وسيخلق ليبنى ، ثم يورد لغيره ، كما كان ؟؟

الدِّينُ خِرَافَةٌ !

فكرتا : « بشرية القرآن » ، و « الإسلام دين لا دولة » ، تمثلان اتجاه الاستشراق الغربي ونفوذه في تفكير « المجددين » ، في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث ، منذ بداية القرن العشرين !

وهما فكرتان ينصب أثرهما السلبي على الإسلام وحده ، دون المسيحية أو اليهودية . . . وهذه هي ظاهرة الاتجاه الاستشراقي في تفكير الغربيين ! أما الاتجاه الآخر في تفكير الغرب في القرن التاسع عشر ، الذي تسرب نفوذه إلى الشرق في صورة « التجديد » ، في الفكر الإسلامي الحديث أيضاً — فهو التفكير « الوضعي » ، أو « المادي » ، الذي انتهت قوته أو انتهى غلوه إلى تفكير « الشيوعية » . . . وهو تفكير أثبت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع في عنف مع « الديمقراطية » ، الغربية من جانب ، « والأديان » ، جميعاً من جانب آخر . وسنعرض من هذا الاتجاه الأخير ، لمشكلتين أو لفكرتين أخذتا طابع الرواج في الشرق في الفكر الإسلامي الحديث ، منذ نهاية هذه الحرب العالمية الثانية :

• المشكلة الأولى : « خرافة الميتافيزيقا » ، وتتضمن خرافة الدين ، وإنكار قيمته في التوجيه . . . وهي وليدة الفكر المادي السابق على ظهور الشيوعية .

• والمشكلة الثانية : « الدين مخدر » ، وتتضمن مطاردة الدين وإبعاده عن مجال الإنسان والجماعة . . . و « الدين مخدر » ، هو شعار الشيوعية أو الماركسية .

وكلتا المشكلتين تقوم على أساس فكري واحد ، وتؤدي

إلى غاية واحدة . وإن كانت كل واحدة منهما تقتسب إلى مذهب خاص .

* * *

هنا في القاهرة ، كتبت بعض الدوريات^(١) أن بعض الطلبة في جامعتي القاهرة وعين شمس نادى بأن : د الدين إحياء خرافى ،^(٢) ١١
ووجه شاب من علماء الأزهر^(٣) قدأ لشيخ الأزهر في ذلك الوقت ، على
أنه يعنى في أحاديثه مع الرسميين في الحكومة ببعض المسائل التى ليس لها
خطر على المجتمع ، ويترك مثل هذا القول مع ماله من خطر جسيم
على التوجيه !

فهذا للقول الذى قيل هنا ، هو تطبيق مصرى لفكرة من أفكار
القرن التاسع عشر ، التى ألفت بنفسها في ميدان الجدل العقلى إذ ذاك
ولها أنصار هناك ، كما للرأى المعارض لها أنصار كذلك . وصاحب
هذه الفكرة وأنصارها في الغرب ، لم يصلوا بها إلى التطبيق في مجال
« الله » ، وإنما إذا وصل جدلهم العقلى إلى المساس بالله أخرجوه من دائرة
هذا الجدل ، ووضعوه في دائرة الإيمان والاعتقاد !

والمنطق الذى يصل في تطبيقه إلى أن « الله خرافة » ، ... مع أنه

(١) مجلة « الحياة الجامعية » - تحت عنوان « الجامعة بين المؤمنين ، والملاحدين ، والوجوديين »
كما نقلت ذلك جريدة الجمهورية اليومية بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩٥٥

(٢) وعبر البعض الآخر بأن « الدين لا قيمة له لأن الله موجود بآثاره » ، وأنا لا أرى
أى أثر للدين على المجتمع !

(٣) مقال بمجلة « الاعتصام » في عددهما التاسع من السنة الثامنة عشرة ، الصادرة في أكتوبر
سنة ١٩٥٦ وكان موجها إلى الشيخ عبد الرحمن تاج

لم يطبق هناك كما أشرنا ، يرجع إلى مذهبين من مذاهب القرن التاسع عشر في أوروبا

- فيرجع إلى ما يسمى « بالمذهب الإسمي » ،
- وإلى مذهب آخر يعرف « بالمذهب التجريبي » ،

المذهب الإسمي Nominalism :

أما المذهب الإسمي ، فهو مذهب فلسفي ، يرى أن « العبارات العامة » . وهي العبارات الدالة على الأنواع والأجناس — كعبارة « الوجود » . و « الإنسان » ، و « الحيوان » ، مثلا — ليست إلا ألفاظاً فقط ، لا تحمل مدلولاتها طابع الواقعية . هي أسماء تستخدم كرسوم للأشياء وخصائصها ، وليس هناك — خارج التصور الذهني لها — شيء موضوعي حقيق يشار إليه . وذلك على عكس العبارات الدالة على الأفراد ، وهي أعلام الأشخاص ، فإنها تدل على حقائق في الخارج وعلى أمور واقعية يمكن الرجوع إليها بطريقتي الحواس ، ويشار إليها على أنها هنا أو هناك .

ويرجع هذا المذهب الإسمي — في نواته الأولى — إلى الفيلسوف أتيتستينيس Antisthenes ، الذي عاش في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد (٤٤٤ — ٣٦٨ ق.م) ، وتتلذذ على السوفسطائي جورجياس Gorgias . ويعتبره مؤرخو الفلسفة في ثورته على الدين المتوارث والتقاليد الإغريقية — وهي تقاليد الأمة التي نشأ فيها ، « روسو ، Rousseau العصر القديم II

وكان أتيتستينيس هذا يدعو إلى القناعة ، ويطالب بالرجوع إلى بساطة الطبيعة ، ويرفض الدين الروائي في ذلك الوقت ، كما يرفض

الدولة الوراثة . ود الحكيم ، في نظره هو من ليس مواطناً في دولة معينة بل هو مواطن عالمي . . . أما رأيه في الوجود فهو رأى أصحاب المذهب المادى Materialism (١) .

وعقب أنتيستيس الفيلسوف الإغريق ، جدد روسلينوس ثون كومبين Roscellinus von Compiègne مذهب هذا في القرن الحادى عشر الميلادى (١٠٥٠ - ١١٢٠ م) ، على عهد المدرسين ، فى أواخر القرون الوسطى .

وفى القرن الرابع عشر دافع ويلهم ثون أوكلم Wilhelm Von Occam (١٢٧٠ - ١٣٤٧ م) عن هذا المذهب الإسمى دفاعاً حاراً ، وأرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية أو النفسية ، وليس إلى ما وراء الطبيعة بما يسمى بالرسالة الإلهية أو الفلسفة الميتافيزيقية . . . على معنى أن الموجود المشاهد هو مصدر المعرفة الصحيحة ، وكذلك ما تحصله النفس وما يقوم بها عن طريق الاتصال بهذا الموجود المحس مصدر صحيح أيضاً للمعرفة . أما ما يتلقاه الإنسان بما وراء الطبيعة ، من ذلك العالم الخفى الذى لا يرى ولا يحس فليس مصدراً للمعرفة ، وعلى الأقل ليس مصدراً للنوع اليقيني منها

(١) المذهب للمادى : يعتبر للمادة جوهر العالم ، ويعتبر المظاهر النفسية والفكرية ناشئة عنها . والأخلاق في نظره يجب أن تهدف إلى اللذة الحسية فى الآن الحاضر ، وإلى تحصيل الطيبات الحسية فقط ، ، أما القيمة المثالية فيجب أن تحتقر الطيبات المادية هى أساس الحياة الثقافية ، والذى يفقدها عليه أن يشغل نفسه مع شيطان القيم المثالية وأشار هذا المذهب : « البطن قبل الروح » ١١

أما المذهب للمادى التاريخى : فيرى أن الاقتصاد هو البدء المحدد والقدر فى الحياة الإنسانية ، حتى الثقافة العقلية والقيم غير المادية وطريقة الإنتاج فى الحياة للمادية تحدد بوجه عام تطور الحياة الاجتماعية ، والسياسية ، والعقلية . وليس عقل الإنسان هو المحدد لوجود الإنسان ، بل الوجود الجماعى هو المحدد لعقله . . كما سيأتى تفصيله فى فكرة « الدين عند » ، عند الحديث عن الشيوعية .

ولهذا يرى أوكام أن من غير الممكن معرفة الله معرفة يقينية عن طريق النظر العقلي ، أو أن إقامة دليل على وجوده من هذا الطريق . وليس على الإنسان إلا أن يؤمن بحسب باقه ، لأنه حصر إمكان المعرفة الإنسانية فيما يخضع للتجربة الحسية أو النفسية . ويقصد بالتجربة النفسية ما تتلقاه النفس من عالم التجارب الواقعية ، وهو عالم المحسوسات . ومع ذلك يفرق أوكام بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) عند تقده للميتافيزيقا ، فلا يستهجن الحقيقة الدينية ولا يحسبها أيضاً مسأ مباشراً بقدر ما يستخف بتلك الحقيقة الفلسفية .

وعرف أوكام بمكالحته للسلطة الزمنية « السياسية » التي يمارسها البابا ، ولما ينسب إليه من عصمة لا تقبل النقض في القول والعمل ، أى لا تقبل الخطأ على الإطلاق .

واستطاع المذهب الإسمي — ذلك المذهب الذي يرى في العبارات الدالة على الأنواع والاجناس مجرد رسوم وشعارات — أن يسود بالتدريج ، ويشق طريقه في القرون التالية للقرن الحادى عشر حتى عصر « كانت » ، وذلك بفضل مجهود أوكام وحده .

فلما جاء « كانت » في القرن الثامن عشر ، ساق في كتابه : « نقد العقل الخالص » تشبيه (العبارة) مطلقاً بورق النقد ، وجعل ضيائها (المحسوس) المشاهد . فالعبارة التي ليس لها هذا الضمان المحسوس — وهى العبارة الدالة على النوع أو الجنس — تكون في نظره عديمة القيمة ، أما العبارة التي تدل على الفرد وهى كذلك الدالة على الشخص فلها قيمتها واعتبارها ، لأن المحسوس المشاهد عندئذ يمكن أن يشير إلى مضمونها ، وإلى ما تدل

عليه . ويقول Schulze في ذلك ، متأثراً بـ « كانت » : إن أسماء الجنس والتوقع هي كلمات تحمل مالا يقوم الدليل عليه .

فهذا « المذهب الإسمي » بحث من بحوث « المنطق إذن » ، يفرق في دلالة الألفاظ بين ما تدل عليه في الخارج بما يحس ، وبين ما يبقى متصوراً ذهنياً بحسب . وهو يفرق بين الألفاظ الدالة على الأنواع والأجناس من جانب ، والأخرى الدالة على الأشخاص من جانب آخر .

• ولفظ « الله » : لا يدل على نوع ولا على جنس ولا على شخص محدد يدرك بالحوس ، لأن مدلول لفظ الجلالة لا يصدق على كثيرين حتى يكون جنساً أو نوعاً . . .

• ثم هو لا يدل على شخص يشار إليه في الحس والمشاهد ويقال عنه هذا هو الله ، وإن كان يدل على فرد لا شريك له

وهو إذن خارج عن بحث « العبارة » ، في بحوث المنطق ١١
ولذلك يعقب أصحاب « المذهب الإسمي » — فيما يتصل بالله — : بأن مجال الله هو الإيمان والاعتقاد ، وليس البحث العقلي الجدل الإنساني

قال بذلك أوكام ، وقال بذلك « كانت » . ويقصد أوكام في تفرقته بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) : أن تكون الميتافيزيقا مجال التطبيق لفكرته « الإسمية » ، أولاً وبالذات .

٢ — المذهب التجريبي Empiricism :

وأما « المذهب التجريبي » : فيرى أن تحصيل الإنسان للحقائق الكونية ومعرفة بها لا يكون إلا بالتجربة الحسية وحدها ، ومعنى ذلك أن الحس والمشاهد — لا غيره — هو مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية . ففي العالم الحسي

تكن حقائق الأشياء . أما انتزاع المعرفة بما وراء الظواهر الطبيعية الحسية ، والبحث عن الملة في هذا المجال ، فأمر يجب أن يرفض . ولهذا : تكون كل نظرية أو كل فكرة عن وجود له طابع الحقيقة واليقين فيما وراء الحس ، نظرية أو فكرة مستحيلة .

هذا هو تقدير « المذهب التجري » ، للبصير الذي تستقي منه « الحقيقة » . أما موقف هذا المذهب من « العبارات » ، على وجه العموم ، فيرى أنها لا توجد . ولا تنشئ معرفة للأشياء على حقيقتها ، ولا عن خواصها التي لها ، إذ هي بعيدة الصلة عن ذلك . ولذا لا نقول إلا بما نحس فقط ، وبالشبه الذي يكون بين الأشياء بعضها وبعض .

وهذا المذهب عُرف به في القرن الثامن عشر : الفيلسوف الاسكتلندي هيوم Hume (١٧١١ — ١٨٨٦) ، أما عمل العقل في نظره فهو وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب ، ليس له من عمل سوى أن يربط بين ما تأتى به هذه الحواس والتجارب ، وهي المدركات الحسية أو صور المفردات في العالم الخارجى . وقد يغير العقل في وضع هذه الصور في نفسه عن وضع أصولها في الخارج ، وقد يوسع أو يقلل في الصور نفسها التي هي التجارب والمدركات المحسوسة ، ولكنه على أى حال لا يخرج عن دائرتها . وبهذا العمل العقل تنشأ الأفكار ، ومن بينها فكرة : « الله » .

فالعقل يحصل فكرة « الله » ، في نفسه ، في الوقت الذي يرتفع فيه عن حدود الخصائص الإنسانية كلها من الحكمة والخير . أى إذا أدرك من تجاربه خيراً للإنسان وحكمة له ، فإنه يتقل من هذا الخير

الإنسانى والحكمة الإنسانية — متجاوزاً الدائرة الإنسانية كلها — فيدرك مطلق الخير ومطلق الحكمة ، وذلك هو فكرة الألوهية .

والرابط بين الأفكار على هذا النحو فى نظره يوم ، يمكن أن يتأتى بواسطة العقل والعمل الفكرى وحده ، بغض النظر عن الوجود (الخارجى) ، وهو الوجود المحس المشاهد .

أما الأسباب والمسببات — فى مقابل هذا — وهى التى تتصل بالاشياء الواقعة ، فلا يمكن أن تعلم بواسطة العقل ، بل تتم معرفتها بواسطة التجربة وحدها ، ومن هنا ليس هناك — فى نظره — معرفة فى الأزل أو فيما وراء التجربة والحس لها الطابع العلمى . ومعنى ذلك أن التفتيش عن دعة ، وراء هذا الوجود المحسوس لهذا الوجود المحسوس نفسه ، لا يقوم على طريق علمى ، أى طريق تجربى ؛ بل يقوم على طريق عقلى تصورى ، كطريق الربط ، بين الأفكار ، أو عن طريق والوحى، والإيمان ، أى طريق الدين .

وغاية المعرفة الإنسانية عنده — لهذا — هى تحصيل علل الظواهر الطبيعية ، وترتيب آثارها فى دائرة قليلة من العلل العامة . أما محاولة كشف علل أخرى لهذه العلل العامة أو كشف علة واحدة عامة مشتركة لها فمحاولة غير مجدية (من الطريق الإنسانى) ، أى لا يصل إليها الإنسان وصولاً علمياً يقينياً .

والقول بأننا ننتظر من العال المشابهة آثاراً متشابهة ، يرجع إلى العادة التى ألفناها والتى تحولت إلى اعتقاد جازم ، ولا يرجع إلى القياس العقلى أو إلى المعرفة الأزلية السابقة .

والحقائق الدينية لا يمكن إذن أن تُعلم أبداً عن طريق الإنسان ،
سواء بعقله أو حواسه ، وإنما يصدق الإنسان بها فقط .

هذا المذهب التجريبي — كما ذكرنا — عُرف به هيوم في القرن
الثامن عشر ، ولكن نواته وجدت في القرن الخامس قبل الميلاد عند
الفيلسوف الإغريقي بروتاجوراس Protagoras (٤٨٠ : ٤١٠ ق . م) .
ثم من بعد هيوم تطور المذهب بمعل الفيلسوف الفرنسي بايل Bayle
(١٦٧٧ — ١٧٠٦ م) في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، إذ قد
رفض Bayle التحليل العقلي للحقائق الدينية ، أى رفض أن يقوم من
العقل دليل على وجود تلك الحقائق ، وبالأخص على وجود الحقيقة
الإلهية . وتال بهذا الرفض من كل معرفة تتجاوز المحسوس ولا تكن
فيه ، وهى معارف الميتافيزيقا ، كلها .

ثم بعد أن تال من هذه المعارف ، طلب في الحياة الأخلاقية أن يحكّم الإنسان
« العقل » وحده . وبذلك ينكر الإيمان الديني ، الذى يعتبره مناقضاً للعقل .
ولكن أى إيمان دينى أنكره Bayle ؟؟ سينكشف فيما
بعد أنه الإيمان بالثاليت ، أى إيمان الكنيسة الكاثوليكية ، وهو
الإيمان الذى يؤسس عليه أن يجمع عيسى في طبيعته بين طبيعتى
الإله والإنسان .

وقد أثر اتجاه Bayle هذا ضد الميتافيزيقا ، وضد الحقائق الدينية .
التي وراء العالم المحسوس على السواء — في التضييق على الممات النظرية
الصرفة ، وبالتالي دفع إلى الحياة العملية (الواقعية) . وكان أثر هذا الاتجاه
في فرنسا أكثر منه في إنجلترا ، وأصبح مفهوم « العلم » في المحيط
الفرنسى إذ ذاك مقصوراً على التجربة الطبيعية والإنسانية ،

أى التى يجربها الإنسان فى محيط الطبيعة ، دون الحقائق الدينية والفلسفة الميتافيزيقية .

ولم يأخذ هذا المذهب التجري ، مكانه فى تاريخ الفلسفة — كدرة — إلا على عهد الفيلسوف الفرنسى كومت Gomte فى القرن التاسع عشر (١٧٩٨ — ١٨٥٧ م) ، ومنذ عرف « بالمذهب الوضعى ، positivism . وأوجست كومت August Comte : يعتبر إذن المؤسس الأول « للفلسفة الوضعية ، Positive Philosophy ، وهى الفلسفة التى لا تعتبر شيئاً ما « حقيقياً ، و « واقعياً ، إلا ذلك الموضوع الوضعى ، الذى جاء أثراً لتجارب الحس ، ويمكن مع ذلك اختباره بالحس .

و « المذهب الوضعى ، الذى استخلصه « أوجست كومت ، من « المذهب التجري ، السابق عليه ، يرى أن الفلسفة يجب أن تجتاز ثلاث مراحل ، وتنتقل من واحدة إلى الأخرى ، لكى تستقر فى المراحل الأخيرة :

• يجب أن تمر فى المرحلة الأولى : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الشيء الطبيعى ، ويعمل وجوده ومظاهره من القوى الخارجة عن الطبيعة ، وهى القوى الإلهية ، أى من دائرة الدين

• وتنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثانية : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الحياة الإنسانية وقوانينها وأغراضها ، من عبارات نظرية تصورية إنسانية ، أى من دائرة الميتافيزيقا ، أى من العقل النظرى الخالص

• ثم تنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثالثة : وهى المرحلة الوضعية أو الواقعية ، وهى التى يقف فيها الإنسان على علاقات الظواهر الطبيعية بعضها ببعض ، من طريق الملاحظة والتجربة وحدها . وفى هذه المرحلة الأخيرة يجب أن تستهلك الفلسفة ، وينتهى وضعها فى التوجيه ، ويفنى أمرها فى العلوم المختلفة التى تنشأ على إثرها ، وتكون نتيجة للتجارب وحدها .

وهناك تلميذ لـ Comte، وهو لودفيج فيرباخ Ludweg Fuebach ، أحد الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر (١٨٠٤ — ١٨٧٢ م) ، يعبر عن هذه المراحل التى ذكرها أستاذه بما يأتى :

• « الله ، كان فكرتى الأولى

• ود العقل ، كان فكرتى الثانية

• والإنسان بمحيطه الواقعى — وهو فكرتى الثالثة والأخيرة .

وهدف هذه الفلسفة الوضعية : الاستمرار فى « إقار ، النظر إلى الحياة ، عن طريق إخراج معنى الله من هذه النظرة ، والتضحية بحقائق العقل ، بعد تجريد ذلك كله من الاعتبار الواقعى ، والطابع اليقينى .

وإقار التفكير الإنسانى النظرى — عن طريق هذا المنهج — قاد إلى « مذهب الشك الذى عرف به الفيلسوف الإنجليزى هكسلى « Huxley » فى القرن التاسع عشر (١٨٢٥ — ١٨٩٥ م) ، وأبرزه فى الجلة الآتية : « نحن لا نعرف شيئاً ، وسوف لا نعرف شيئاً ، ا

هذا رأى كومت فى الجانب النظرى . . . أما فى الجانب العمل ، أى

تفكيره في الحياة العملية ، وفيما يجب على الإنسان من سلوك خلقي بعد التوجيه فيها — فإن كومت يرى أن الحياة العملية الأخلاقية تبتدىء من « أنا » ، أى تبتدىء من الانانية أو الذاتية ، كي تصل حتما إلى « الإحساس أو الشعور الاجتماعى » ، أو إلى ما يسمى بـ « المعنى المشترك » . ومعنى ذلك : أن على الإنسان أن يسلك في الحياة بحيث يبتدىء من ذاته ولذاته ، فينتهى حتما إلى المجتمع والفناء فيه .

والحياة العملية عندئذ تحتاج — في جانب هذه النظرة — إلى دين ، أى تحتاج إلى « عبادة »
ولكن أى دين وأية عبادة ؟؟

• الدين : هو دين « الطبيعة الكبيرة » ،

• والمعبود : هو « الإنسانية » ،

وقد كان تفكير هذا المذهب الوضعى من العوامل القوية في قيام الماركسية و « الشيوعية » فيما بعد .

ومن أتباع هذه المدرسة الوضعية « ميل » و « اسبنسر » و « راسل » ،
Russel في إنجلترا ، ولودفيج فيرباخ في ألمانيا ، كما سلف الذكر .

* * *

ملخص هزيس المذهبيين :

هذان مذهبان في تفكير القرن التاسع عشر

كلاهما : يبحث في قيمة الميتافيزيقا كمصدر من مصادر المعرفة ،
وهى فلسفة ما وراء الطبيعة .

• فأولها « المذهب الأسمى » : يحمل « العبارات » التي تدل على الأنواع والأجناس — كالوجود ، والإنسانية ، والعلّة . . . وغيرها : أسماء وإشارات إلى مدلولات متصورة في الذهن ، وليست واقعة في الخارج . وبما أن هذه العبارات هي مصطلحات الميتافيزيقا ، فالفلسفة الميتافيزيقية ليست مصداً لمعرفة واقعية ، بل مصدر ذلك هو الواقع المحسوس وحده . والوسيلة إلى التعرف عليه هي الحواس الخمس .

ويلاحظ أن أوكام Occam - من عمد المذهب - لا يدخل الحقائق الدينية في الحقائق الميتافيزيقية ، ولذا لا يوجه إليها هجومًا مباشرًا ؛ بل يفصل بينهما فصلًا تامًا . وهو إذ يناقش فلسفة ما بعد الطبيعة يناقش صنعة إنسانية ، تطلب لنفسها الاعتبار العام فيما تذكره من أفكار وآراء .

وهو أيضاً إذ يعيب الدين — المسيحي طبعاً — لا يعيب الرسالة المسيحية وتعاليمها كما يفهمها العقل الصحيح ، أو حتى كما تفهمها البروتستانتية ، وإنما يعيب ما لحق بهذه الرسالة من سلطة سياسية عليا ، وعصمة لشخص البابا — كرئيس الكنيسة الكاثوليكية — في قوله وعمله .

كما يلاحظ أن « كانت » الألمانى ، يشبه العبارات الميتافيزيقية بورق قد بدون ضمان ، ويهدف إلى بيان : أن صنعة العقل الإنسانى فيما بعد الطبيعة لا تأتى يقين واقعى ، لأن العقل لا يستطيع أن يأتى يقين إذا اجتاز مرحلة الإنسان ودائرته الحسية إلى دائرة أعلى منها فوقها . وكل ما يأتى به عندئذ لا يخرج عن الظن والتخمين ، لاذ العقل يحكم أنه محدد : بالبيئة وبالمكان والزمان والثقافة الخاصة ،

والجو الطبيعي والاجتماعي والسياسي ، يستطيع أن يأتي يقيّن عن الموجود غير المحدد ، وهو الله . فأنه لا مطلق في وجوده ، لا تحدده شهوة ولا رغبة ، ولا يحده زمان ولا مكان ، ولا شيء مما يحدد به الإنسان . ولذلك لا يستطيع الموجود أن يتصور غير المحدد تصورا تاما ، وكل ما يفعله أن يقبس وجوده على وجود نفسه ، وذلك ظن وليس يقيّن ! ومن ثم يطالب « كانت » في فلسفته بإفراح مجال القلب للإيمان ، وإبعاد العمل العقلي عن مجال الألوهية . وذلك ليس لأنه ينكر الألوهية ، بل لأنه يريد أن يبعد العقل البشري عن الظن والتخمين .

وعلى هذا النحو طالب « الفزالي » - ومن قبله أبو بكر « الباقلاني » ، و« إمام الحرمين الجويني » - بإبعاد الصنعة العقلية عن مجال الألوهية ، ووضع الإيمان وتركيزه في القلب ، بدلا من تركه في مركز المناقشة العقلية . وتشبه حجة هؤلاء العلماء من المسلمين في ذلك حجة « كانت » أيضا ، من حيث أن العقل لا يصل إلى يقين فيما بعد الطبيعة . ولذلك كان علم الكلام في نظرهم علما لا ينشئ عقيدة ، ولا ينمي اعتقاداً .

• وثاني المذهبين - وهو المذهب التجريبي : كما تركه هيوم ، وقبل أن يتحول إلى « المذهب الوضعي » ، الذي تزعمه أوجست كومت - لا ينكر الوصول إل « الله » عن طريق العمل العقلي ، وهو العمل القائم على الربط والمشاهدة بين الأفكار . وهو ينكر فقط : أن تكون المعرفة فيما بعد الطبيعة ميزة المعرفة الطبيعية ، في إمكان اختبارها والتثبت منها عن طريق التجربة .

نعم ، بعد أن تحول هذا المذهب إلى « الفلسفة الوضعية » ، رغبت هذه الفلسفة الوضعية إلى « البحث الفلسفي » جملة أن ينهي توجيهه ، ويبقى في « العلم »

وفي الدائرة الإنسانية والطبيعية، إذا طلب لمعرفة صفة الحقيقة واليقين . وعلى الإنسان إفي سلوكه أن يبتدىء من ذات الفرد : وهي «أنا» ، ويسير منها للجماعة . وفي عبادته يجب أن يتجه إلى المجتمع والطبيعة الكبرى ، دون أن يتجه بها إلى ما وراء الإنسان ووراء الجماعة — وهو الله .

بالموازنة بين المذهبين — «الإسمي» و«التجريبي» ، نجد أن المذهب الأول وهو «المذهب الإسمي» عبارة عن بحث في الألفاظ والعبارات ، وهو بحث منطقي ، اتخذ موضوعه مصطلحات فلسفة ما بعد الطبيعة ، وأعلام الأشخاص في هذا الوجود المشاهد ، ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى إنكار الألوهية ، بل حرص قادة هذا المذهب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الاحتفاظ بالإيمان وبالعقيدة . وإن كان لهم قد يتعلق بالدين ، فهو موجه لما صاحب المسيحية في تطورها ، لا للأسس التي تقوم عليها . على أنهم فرقوا في ذات العبارات ، بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر . ولفظ الله ليس من عبارات النوصين .

خرافة الميتافيزيقا :

وهنا في مصر ، كان من مظاهر التجديد في الفكر الإسلامي منذ بداية القرن العشرين ، ترديد الفكر الغربي في القرن التاسع عشر ١١ ولم يكن التردد ترديد النافع منه الذي يصح أن يشر في الجماعة الإسلامية الناهضة ، كالفكر العلمي : في مجال التعمير والهندسة ، في مجال الطب ، في مجال الكيمياء ، في مجال الطبيعة أو الرياضة البحتة . . . وإنما كان ترديدا لفكر المستشرقين كما رأينا من قبل ، أو لفكر المادى على نحو ما تذكر هنا .

وعند ترديد هذا الفكر باسم التجديد ، قد يردد مشوها أو محرفا — كما سنرى ، مما يزيد الأمر لبساً ، ويدفع إلى الشك السلبي ، على نحو ما قيل بين طلاب الجامعة : « الدين إجماع خرافي » ١

هنا في التعليم الجامعي في بعض كليات الآداب يدرس كتاب : « خرافة الميتافيزيقا » . . . وهو كتاب منقول من الفكر الأوروبي المأدب ، الذي أشرنا إليه ١

هذا الكتاب يصور الهدف الرئيسي منه في العبارة الآتية :

« الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي : بيان أن (العبارات) الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد الميتافيزيقا بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً ، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس » (١) .

لم يذكر الكتاب في سطر واحد منه ، أن المراد من قوله « البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً هو (الفلسفة الميتافيزيقية) وحدها دون الحقائق الدينية ، كما صرح بذلك مثلاً أو كام فيما نقلناه عنه من قبل ، وهذا كمن يمكن أن يضع أمام قارئه من أول الأمر أنه يهدف إلى مناقشة البحث الفلسفي الإنساني الذي له طابع ما بعد الطبيعة . . . أما الدين ورسائله ، أما الإسلام على وجه أخص فأمر آخر . وبذلك يتعد القارئ عن اللبس ، ويصون قدسية الدين ، في الوقت الذي يناقش فيه صنعة الإنسان ، وهي صنعة الميتافيزيقية .

لكن الكتاب ذكر كلمة « العبارات الميتافيزيقية » من غير أن يفرق

(١) كتاب خرافة الميتافيزيقا : ص ١١

بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر ، كما صنع أساتذة هذا المذهب فيما عرضنا هنا من قبل . وبذلك لا يعرف القارىء أنه بصدد تحديد ألفاظ ، ومدى ارتباطها بمدلولها في واقع الأمر . كما لا يعرف أن اسم « الله » جل جلاله ليس مصوناً فحسب عن هذا النقاش ، بل لا يدخل في دائرته بحال ! !
لأنه يقول — مطلقاً الأمر بدون تحديد :

« العبارة الميتافيزيقية التي نخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط : وهو أنها ليست بما يميز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق . ففى يقبل الكلام عند المنطق ؟ المنطق يقبل الكلام ، إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه . أما الكلام الذى يستحيل بطبيعة تركيبه أن تتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خلو من المعنى ، (١) .

ونحن بدورنا نتساءل : أى « منطق » له هذه الوظيفة ؟ تراه منطق الإنسان عامة . . . وهناك أنواع متعددة من المنطق : منطق الرياضة ، ومنطق الصورة والقياس ، ومنطق الفلسفة الوضعية ؟ ؟

لو حدد الكتاب هذا المنطق « بالمنطق الوضعى » ، لعرف القارىء أن هناك أنواعاً أخرى من المنطق تخالف هذه الوجهة من النظر ، ومن هنا يكون هو أمام منطق محدد . . . لكن ليس من دافع لأن يجزم بأن المنطق الإنسانى عامة ، كما يؤم الكتاب يحيل أن تكون هناك عبارات موجودة على سبيل الحقيقة ، وهى تلك العبارات التى مدلولاتها توجد فيما بعد الطبيعة .

ويزيد الكتاب فى هذا الإبهام فى عباراته التالية :

(١) المصدر السابق : ص ٧٨

« إن (الميتافيزيقي) لا يقول حين يدعى ما يدعيه إنى أحل لفظه إلى ما يساويها ، بل هو يصف كائنات يزعم وجودها بصفات معينة . فإذا طلبت إليه أن يدلّك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حق ترى ، لنفسك إن كانت حقاً موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجاوبك بأنها ليست بما يحس . . . وإذن هو موقف عجيب يقول كلاماً عن أشياء ، ثم يرفض أن يدلّك كيف يمكن أن تلمس الأشياء في خبرتك ، لتصدقه أو تكذبه ١١

« فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية — كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يحمي كلامه بتحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية ! وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ١٢

« فأى نوع من الكلام يقول ؟ كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى !

« يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن أشياء تتجاوز عالم الشهادة والحس . ففسّله : من أى المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها ؟ أليس يتحمّ عليك — كما يتحمّ على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ، وإن كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ، وحشرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل على وجود «شئ» أو «صفة» مما يخرج عن نطاق التجربة ، (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٨٢

فالميتافيزيقا في لغة الكتاب: هي كل معرفة وراء الطبيعة ووراء الحس
المشاهد... وهي كلام فارغ لا يحمل أى معنى ١
والميتافيزيقي رجل متحكم لا بد لنا بالخبرة الحسية عن وجوداته التي
يدعيها ، ولا يتركنا أن نحكم على كلامه أنه تحصيل حاصل ، وسلوكه
في المعرفة يخالف عرف الناس ، فلا يبتدىء فيها بشهادة الحواس ١١
ثم يستطرد الكتاب فيقول :

د وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة
والمعنى ، وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئاً فإنه
لا بدل السامع على شيء ، فكيف وقع هذا الوم العجيب ؟ كيف نمت هذه
الأسطورة الكبرى فامتلات بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟؟

د نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية... وهي الظن بأنه ما دامت هناك
كلمة في اللغة ، فلا بد أن يكون لها مدلول ومعنى ١ وكثرة تداول اللغة
ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد
ترقيم ، أو مجرد صوت بغير دلالة . لكن التحليل يبين لك أن مئات من
الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة ، أو هي أشياء
ألفاظ ، كما يسميها رجال (الوضعية المنطقية) ١ وما أشبه الأمر هنا بظرف
يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة ، على أنه يحتوي على ورقة من
ذوات الجنينه ، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنينه في المعاملات ١ وبعدئذ
يحمى مذهبك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو
فارغ ، وكان ينبغي أن يبطل البيع به والشراء ، لو قلبه الناس إلى زيفه
من أول الأمر ، (١) ١١

تري أية كلمة تلك التي تتداول في كثرة ، وهي أشبه بالظروف الذي يحتوى

على ورقة من ذوات الجنينه ، ويتداولها الناس في الأسواق مدة طويلة . . .
ولو قلبه الناس إلى ما فيها من زيف لبطل البيع بها والشراء ؟؟
أكل كلمات « الميتافيزيقا » ، على هذا النحو ، وجاهير الناس لا يعرفون
« الميتافيزيقا » ، فضلا عن أن يقفوا على مصطلحاتها ؟؟
« الميتافيزيقا » ، سوق يتعامل فيه جماهير الناس ، وهي أبعد جوانب الفلسفة
وأشد ما عزلة عن الحياة العقلية العامة وحياة الرأى العام ، وهي حياة الجماهير ؟؟
إن منطق الكتاب هو التعمية وعدم التفرقة
• أولا : بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب وعبارات
الأعلام الشخصية والأفراد من جانب آخر
• وثانياً : بين الحقائق الديفية والحقائق الميتافيزيقية - كما صنع أرباب
« المذهب الإسمي » ،

وهذا المنطق من السهل تحديد هذه « الكلمة المتداولة » ، في كثرة ، والتي
ظن الناس منذ مدة طويلة أن لها قيمة كبيرة وهي زيف لا قيمة لها
في التعامل لو قلبه الناس إلى ذلك ، بأنها « الله » ،
وهكذا يكون لفظ الله لفظ فارغ ، ولا مدلول له ، وهو خرافة ١١ .

قصد التعمية هنا ، وتجاهل التفرقة التي ألزمها أصحاب « المذهب الإسمي » ،
كما رأينا ، لا تدل لحسب على قلة إدراك اللغة العلمية ، بل تدل أيضاً على أن
« البئر » ، في النقل عن الغير يكاد يكون صفة من صفات « التجديد » ، في الفكر
الإسلامي الحديث عند هؤلاء المرددين ١١

* * *

قد قِيمَ المشركون أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحسن » وحده ،
ورأوا أن مصدرهم في المعرفة هو عالم المحسوسات لا غيره ، واعتقدوا
أنهم وصلوا إلى حقائق لا يجوز لهم أن يستبدلوها بتلك الحقائق الأخرى
الأخرى التي ليست في شأهم !

ومع ذلك كانت معارفهم أسماء لامسميات لها على سبيل الحقيقة ، وبين
أنهم يتبعون الظن وما تهوى الأنفس . ويتحدث القرآن عنهم في قول الله تعالى:
« أفرايتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى ؟ ألسم الذكر وله
الأنثى ؟ تلك إذن قسمة ضيزى إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ،
ما أنزل الله بها من سلطان . إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ،
ولقد جاءهم من ربهم الهدى » (١) .

فقد يقع « الحسر » على أشياء ، ومع ذلك لا يدرك هو نفسه حقائقها
ومدلولاتها في الخارج . وعندئذ تكون عباراتها أسماء ، وتكون تلك
الأسماء رموزاً وأرقاماً ، لا تحمل حقائق ، ولا تدفع « العقل » الخالص
نحو إقرارها .

قد تدرك « الحواس » إذن إدراكاً خطأ ، وقد يكون تصور « العقل »
وهما وظناً . ولكن حسن الظن بالحواس ، أو الثقة بالعقل قد تحمل
محسن الظن على أن يتخذ أحدهما ، أو بكليهما .

فالقرآن هنا في الآية السابقة يحكى عن المشركين الذين اتخذوا بـ « الحس » ،
فاعتقدوا في كائنات محسة — هي على الحقيقة أحجار — أنها صاحبة تأثير
إيجابي أو سلبي في حياتهم ، وأنها آلهة تعبد ... وملاوح « محلم » ، ما اتخذوا
فيه من حس ، فكان العقل ظناً وهوى ، لا علماً وحقيقة واقعة !!

الإنسان المحدود قد يظن أن رآه استغنى ، وبدفعه طغيانه إلى إنكار
عقله ، وإنكار أصل وجوده وخلقه ... مع الإيمان فقط بما يتصل بشهوة
بطنه وفرجه — وذلك هو الإنسان صاحب الفلسفة « الحسية » !!

(١) سورة النجم : ١٦ - ٢٣

وقد يدفعه هذا الطغيان مرة أخرى إلى إنكار عالمه الذى يعيش فيه ،
وإنكار العالم الأزلئ السابق على وجوده الذى فيه خالقه ... مع الإيمان
بحسب بأنه هو الوجود ، أو على الأقل هو نفسه رب الوجود ! فن « عقله »
يحدد خصائص الوجود ، ومن « عقله » أو « نفسه » يلون العالم الذى يعيش
فيه ، وذلك هو الإنسان العقلئ أو النفسئ فى تفلسفه ١١

* * *

وإذ يقتل كتاب : « خرافة الميتافيزيقا » من الجانب النظرئ إلى الناحية
العملية — وهئ الجانب الخلقئ — يقول عن مصدر القيم الأخلاقية :

القيم (الأخلاقية) جزء من ذات نفسه ، وإن العالم الخارجئ عن ذاته ،
لا خير فيه ولا جمال ، وإنما هو عالم من الأشياء ١١ فإذا أراد أن يقف إزاءها
وقفة العالم الذى ينطق كلاماً ذا معنى ، كان لابد له من قصر الحديث
على وصف ما يراه فعلاً ، وما يسمعه . وما يحسه بسائر حواسه ، دون
إضافة شئ من ذات نفسه إلى الوصف ، وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً
غير العلم ومجالة ، (١) ١١

والكتاب فى هذا الجانب العملئ يشير إلى المذهب النفسئ فى التفلسف
Psychologism ... ذلك المذهب الذى ينكر وجود العالم الخارجئ على
نحو معين فى ذاته من الخير أو الجمال أو نحو ذلك ، ويرئ أن وصف العالم
الخارجئ بئن من ذلك يرجع إلى إحساسات الإنسان وانفعالاته المختلفة ،
دون ذوات الأشياء . فالإنسان هو الذى يعنى الوصف على الأشياء ،
وليس هذا الوصف للأشياء من ذواتها ١

(١) س ١١٢

وتقابل هذه النظرة ، نظرة منذهب الوجود *Ontologism* — وليس الوجودية ... وهي نظرة ترى أن المبادئ الميتافيزيقية ، وبالأخص فكرة « الوجود المطلق » — هي الله — بداية التفلسف وبداية المعرفة ، وليست الحقائق التجريبية النفسية . ويقصد بذلك أن التجارب النفسية من عواطف وإحساسات ليست هي التي تصبغ العالم الخارجى بصيغتها ، بل مبادئ الوجود الثابتة ، وفي مقدمتها مبدأ « الوجود المطلق » — أى الله — هي التي يرجع إليها شرح هذا العالم وما فيه من موجودات . ولأذن ما في العالم من خير وشر وجمال ، مصدر تحديده فكرة الوجود المطلق ، وليس لإملاء عواطف الإنسان .

وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » في الجانبين : النظرى والعملى ، يتشبه بدعوى « الاسميين » و « الوضعيين » ... ولكن بالصورة التي عرض هو بها آراءهم ، وليس بالصورة التي أفرغوها هم في تاريخ منذهبهم !

الميتافيزيقا والدين :

وقد رأينا من قبل في تاريخ « الاسميين » أنهم يحتاطون في فصل الدين عن الميتافيزيقا ، إن وجهوا إلى هذه الأخيرة النقد باسم البحث العلمى . كما رأينا في تاريخ « التجريبيين » و « الوضعيين » أنهم في فترة طويلة صانوا الدين عن النقد ، ثم مسوه بعد أن قام كومت *Comte* ومن بعده فيرباخ *Feuerbach* على تدعيم « المذهب التجريبي » باسم « الفلسفة الوضعية » . لكن لماذا تجاوز النقد في أوروبا الميتافيزيقا إلى الدين ؟ ؟

يمكننا أن نقف على جواب هذا السؤال من عمل الفلاسفة الذين قاموا في القرنين السابع عشر والتاسع عشر بمحاولة عقلية فلسفية للاحتفاظ

بقضية الدين ، وقيمة الوحي ... وسنرى أن السبب في ذلك هو الرغبة في مقاومة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية أولا ، وليس في مقاومة الإيمان في ذاته .

في القرن السابع عشر قام «سبينوزا»^(١) و«ليبنيز»^(٢) و«لوك»^(٣) ...

وأراد ثلاثهم أن يجمعوا الطوائف المسيحية الثلاثة في أوروبا الغربية ، طوائف : الكاثوليك ، وأتباع لوثر ، والمصلحين ، على أساس من التعاليم الأصلية للمسيحية ، وابتدعوا لهذه المحاربة ماسمونه « بنظام العقيدة » ... وكتب د لوك ، خطابات ثلاثة عن « التسامح » ، وعبر عن هذا التسامح في كلمته المعروفة : « كنيسة حرة ، في دولة حرة » .

وتحولت هذه المحاولة من الوجهة النظرية — عند الفلاسفة الثلاثة — إلى القيام بتعليل عقلي لـ « مسيحية عامة صافية » ... وأطلقوا على هذا التعليل « دين الطبيعة » أو « دين العقل » ، وجعلوا أساس هذا الدين : الإيمان الكامل بالوحي الإلهي ، لكن عرفوا الوحي الإلهي بأنه ما كان فوق العقل البشري ، ولكن يفسج مع العقل ، أي أن الذي يعتبر وحيا هو ما لا يستطيع العقل أن يجده من نفسه ، ولكن مع ذلك يمكن له أن يفهمه في وفاق وانسجام مع تفكيره الصحيح !!

وقد زاد جماعة السومنيين Socinienes^(٤) في تأكيد وجود الوحي الإلهي ، ولكنهم عبروا بأنه ما ليس بوحي هو ما لا يستطيع العقل أن يفهمه . وتطبيقا لهذا : اعتبروا ما جاء في كتب العقيدة المسيحية من : التثليث ،

(١) ١٦٣١ - ١٦٧٧ (٢) ١٦٤٦ - ١٧١٦ (٣) ١٦٢٢ - ١٧٠٤

(٢-٣) أتباع الفيلسوف الإيطالي Socin في القرن السادس عشر (١٥٢٥-١٥٦٢) .

وقد كان ضد الكشلكة .

ومن جعل المسيح إلهياً إنسانياً - في وقت واحد - غير وحي ١

ثم رأوا أن ما أوحى به الله له طابع القانون ، ويجب العمل به .
والدين لا يبقى في جز الفكرة النظرية ، بل هو خضوع تام للقانون الإلهي ،
هو عمل وسلوك طبقا لهذا القانون ... لأنه طالما كان القانون الإلهي غير
مؤسس على الأغراض الشخصية - بل هو «متجرد» للإنسانية ، يجب
أن ينفذه الشخص ، لأن في تنفيذه مصلحته مصلحة غيره .

وفي القرن التاسع عشر أسس الفيلسوف الألماني « فريدريك هيريش
جاكوبي » Friedrich Heirich Jacobi فلسفته التي سماها « فلسفة
الإيمان » ، وجعلها في مقابل فلسفة « كانت » ، في « نقد العقل الخالص » .
وقول هذه الفلسفة إن فينا عقلا مباشراً من الله ، ذلك الذي صنع للإنسان
طبيعته الخاصة ، وواهب هذا العقل وهو الله ، يعيش في قلوبنا حاضراً ، كما
تتمثل الطبيعة أمام حواسنا الخارجية ... هو : « ضوء في قلبي » ، ولكن عندما
أريد إحضاره في العقل ينطفئ ، ١١ أي أن العقل لا يستطيع أن يحدد ،
وإن كان يملأ فراغ القلب بالإدراك الوجداني .

وجاء « هيجل » Hegel في القرن التاسع عشر أيضاً ، وأقام فلسفة خاصة به
على أساس ما سماه « الفكرة » ... ووصل بهذه الفلسفة الخاصة إلى وحدانية
الله ، وبذلك أغضب الكنيسة الكاثوليكية بإنكار التثليث في الألوهية ١
ويقول هيجل ، معلقاً على الحركة الفكرية له « كانت » : « د في ألمانيا
دارت هذه التمثيلية الخاصة ، وهي : أن الشعب المثقف هو شعب من غير
ميتافيزيقا ، وأن المعبد الذي استكمل زيتته وزخرفته هو المعبد الذي
خلا من أقنص الموجودات ، ١١

وعلى غرار هيجل ، قام شلنج Schelling بعمل فلسفي سمي بالفلسفة
« البنائية » ، وهي فلسفة تهدف إلى إقرار مذهب الوحدة في الألوهية .

وهنا نجد ، من دفاع هؤلاء الفلاسفة عن الدين ، ومن محاولاتهم.
الفلسفة لإصلاحه ، أن الدين تجاوزوا من فلاسفة الغرب بتقديم الميتافيزيقا
إلى الدين ، لم يتقدموا إلا لتصفيته من العقائد غير المعقولة ، في عصر ينقظ
الإنسان فيه إلى قيمة نفسه .

لقد حاربوا التثليث ، وعقيدة الوهية عيسى ، والاعتقاد بعصمة البابا ،
وبسلطانه الزمني ... ولم ينقدوا « الإيمان » في أصله ، بل نقدوا الطارىء .
عليه ، مما لا يستقيم مع العقل الإنساني الواضح . مما سيكون موضع تفصيل
في حديثنا عن المشكلة التالية : الدين « غدد » ، حتى يتضح موضوع النزاع
على حقيقته في الفكر الأوربي .

ولكن هنا في مصر والشرق الإسلامي ، عندما ارتضى «المجددون» لأنفسهم
أن يكونوا مرددين لمفكرى الغرب ، ورددوا هجومًا على دين ليس ثمة داع
لمهاجمته وهو الإسلام ، لأنهم قرأوا ما يشبه الهجوم على المسيحية باسم
النقد العلمي أو العقل ١١

فعندما أراد المجددون في مصر أن يقفوا على قدم المساواة مع الغربيين .
الأحرار — كما فعل صاحب « مستقبل الثقافة في مصر » ، — رأوا من
المساواة في الوقوف على قدم واحدة معهم : أن ينقلوا عيب الغربيين المفرضين
للإسلام ، وأن يغمضوا ويهيموا فيما ينقلونه باسم الفكر التجريبي أو الإسمي ،
حتى يكون منهم في تجديدهم في الفكر انتقاص للإسلام . وبذلك يتساوون .
في الوقوف على قدم واحدة ، وهي توجيه الملام والعيب للدين ١١
والتساوى في الوقت مع الإنسان الحر في البحث ، هو أن لا تطفئ
عليه عاطفة فيما يبحث ، وأن يكون صريحاً في الحديث عن عاطفته
إذا تملكته هذه العاطفة في البحث ، دون أن يضغط شأنها أو يهين
« الحرية في البحث » ، يوم يدعو من واديه ستار إلى ما يرى أو يرغب ١١

الدين مخدّر !

الصراع بين الربيه والعقل والحس في تاريخ الفكر الأوروبي :

مضت على التفكير الأوروبي منذ القرن الرابع عشر إلى الآن مراحل شهدت فيها العقلية الأوروبية صراعاً فكرياً ، واتجاهات عقلية مختلفة ، تدور حول د تبرير ، مصادر المعرفة التي عرقتها البشرية في تاريخها حتى الوقت الحاضر ، وهي : الدين ، والعقل ، والحس أو الواقع . وفي كل مرحلة من هذه المراحل ينشأ سؤال عن د قيمة ، أى واحد من هذه الثلاثة - كصدر للمعرفة المؤكدة أو اليقينية ، ثم يكون الجواب على هذا السؤال إيجاباً أو سلباً . ومن السؤال وما يدور حوله من جدل وأخذ ورد ، تتكون المذاهب الفلسفية التي تعبر عن قيمة المصدر ، الذي وضع للاختبار والتقدير .

• سيادة النص أو الربيه :

كان د الدين ، أو د النص ، سائدا طوال القرون الوسطى في توجيه الإنسان ؛ سواء في سلوكه وتنظيم جماعته ، أو في فهمه للطبيعة . وكان يقصد بالدين : «المسيحية» ، وكان يراد من المسيحية : «الكثلك» ، وكانت الكثلكة : تعبر عن « البابوية » !

والبابوية نظام كنسى ركز د السلطة العليا ، باسم الله في يد البابا ، وقصر حق تفسير د الكتاب المقدس ، على البابا وأعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى في الاعتبار بين نص الكتاب المقدس ومفاهيم الكنيسة الكاثوليكية . . . وجعل عقيدة «التثليث» ، عقيدة أصيلة

في المسيحية ، كما جعل « الاعتراف بالخطأ » ، و « صكوك الغفران » ، من رسوم العبادة ... وغير ذلك مما يتصل بالكاثوليكية كذهب وكنظام لا هوى .

حتى كان القرن الخامس عشر ، وحتى ابتدأت الحروب الصليبية ثمرتها الإيجابية في العقلية الأوروبية ، فقام مارتين لوثر Luther (١) وكافح « تعاليم الشيطان » ، كما سماها . . . وهي تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية . فحارب « صكوك الغفران » ، ونظر إليها كوسائل للرزق والعبودية ، وألقى الأضواء على عقيدة « التثليث » ، كما حارب سلطة « البابا » ، وجعل السلطة الوحيدة في المسيحية هي الكتاب المقدس وكلمة الله (النص) . وطالب بالحرية في بحث الكتاب ، ولكن ليست أية حرية على العموم ... ومع ذلك جعل الكتاب المقدس نفسه هو مصدر الحقيقة فيما يتصل بالإيمان ، ثم جعل « الإيمان » في الاعتبار والقيمة مقدما على أى شيء آخر عداه ، من العقل أو الطبيعة .

وجاء بعد لوثر - في طريقه - كالنغوين Calvin (٢) ، وأقر لوثر على أن : الإنجيل وحده هو المصدر « الحقيقة المسيحية » ، دون تفسيراته وشرحه ، وأوضح رأيه في عقيدة التثليث وفقا لأصول المسيحية الصحيحة .

وبحركة « لوثر » ، و « كالفن » ، الإصلاحية ، تعرضت المسيحية للجدل الفكري وأصبحت موضوعا للنقاش العقلي والمذاهب الفلسفية . والمسيحية التي تعرضت لذلك هي المسيحية التي تناولها لوثر بإصلاحه ، أى الكاثوليكية البابوية :
• من أنكر من الفلاسفة على الدين أن تكون له « سلطة » : أنكر سلطة البابوية .

• ومن وضع العلاقة بين الدين والعقل كشيئين متقابلين أو متناقضين : حدد العلاقة بين « الكشكسكة » ، وتصويرها لعقيدة « التثليث » ،

(٢) ١٥٠٩ - ١٥٦٤

(١) ١٤٣٨ - ١٥٤٦

وما فيها من مراسم «صكوك الغفران» ، من جانب ، وبين العقل الإنساني العام من جانب آخر .

• ومن دافع عن المسيحية عن الفلسفة ، كـ «هيجل» : دافع عن «التعاليم النقية للمسيحية» التي احتضنها «لوثر» ، في إصلاحه في مواجهة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية .

وهكذا : كان «الدين» الذي جعل موضوعاً للصراع العقلي الأوربي ... نوعاً خاصاً من الدين .

وكذلك كان الذي قُبل منه باسم الفلسفة كان جملة خاصة من تعاليمه . كما كان الذي رفض منه باسم الفلسفة أيضاً كان أيضاً جملة خاصة من تعاليمه . وفي عهد سيادة «الدين» كصدر للعروة — سواء في عصر سلطة الكنيسة الكاثوليكية أو في عهد الإصلاح الديني للوثر — نظر إلى «الكتاب المقدس» وهو الإنجيل على أنه فوق العقل ... على معنى أن العقل أن يبحث ويرى — إن جاز له أن يبحث ويرى — ولكن للكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم .

والفلاسفة الذين ناصروا الدين والوحى ، اعتبروا أن الألوهية المرجع الأخير للوجود وللعرفة على السواء .

• سيادة العقل

استمر اعتبار الوحى كرجع أخير للعروة على خلاف في تحديد تعاليمه ، حتى كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر وهو عصر «التنوير» في تاريخ الفلسفة الأوربية ... وعصر التنوير له طابعه الخاص الذي يتميز به عن العصر السابق عليه وكذا عن الآخر اللاحق له ، وله طابعه المشترك في الفكر : الألماني والإنجليزي والفرنسي

في الفترة الزمنية التي تحدده ، وله فلاسفة في دوائر الفكر الثلاث كونوا
الطابع الفكري الذي عرف به .

فن فلاسفته في ألمانيا : واف Ohirstian Wolff ولسنج Lessiug
وفي انجلترا : لوك John Locke .

وفي فرنسا : فولتير Voltaire وبایل Pierre Bayle ولا متری
Lamétrie.

وطابعه الفكري الذي يتميز به :

• نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه ، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل
الإنسانية في يده ، بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل — وهي عبودية
الكنيسة وتعاليمها — حتى لاتحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير .

• الشجاعة والجرأة التي لاتأرجع في إخضاع كل حدث تاريخي لامتحان
العقل . وكذلك في تكوين الدولة ، والجماعة ، والاقتصاد ، والقانون ، والدين
والتربية ، تكويناً جديداً ، على الأسس السليمة المصفاة التي لكل واحد منها .
• الإيمان بتعارن جميع المصالح والمنافع ، وبالأخوة في الإنسانية ،
على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها ، المستمرة في التزايد والنمو .

ومعنى ذلك كله : وجوب سيادة العقل ، — كصدر للعروة — على غيره ...
وغيره الذي ينازعه « السيادة » في ذلك الوقت هو « الدين » ... أي المسيحية
« الكاثوليكية » أولاً . وقد تكون معها « البروتستانتية » ، كذهب عرف
للإصلاح الديني هناك .

فالعقل — في نظر أصحاب عصر التنوير — الحق في الإشراف على كل
اتجاهات الحياة ، وما فيها من سياسة وقانون ودين .

و « الإنسانية » هي هدف الحياة للجميع ، وليس الله أو المجتمع الخاص
أو الدولة الخاصة .

وكما يسمى هذا العصر بـ «عصر التنوير» ، يسمى أيضاً بـ «العصر الإنساني»... وكذا يسمى بعصر الـ «Deism» — أى عصر الإيمان الفلسفى بالإله ليس له وحى وليس بخالق للعالم إذ كل مسميات هذه الأسماء تعتبر من خواصه .
فالتنوير : لا يقصد به إلا إبعاد الدين عن مجال التوجيه ، وإحلال العقل محله فيه .
والإنسانية التى يبشر بها هذا العصر : ليست إلا عوضاً عن «القربى من الله» كهدف للإنسان فى سلوكه فى الحياة .

والإله الذى ليس له وحى ولا خلق : يتفق مع تحكيم العقل وحده ،
وطلب سيادته على أحداث الحياة واتجاهاتها .

وكانت فى عصر «التنوير» إذن خصومة فكرية بين «الدين» و«العقل» ،
واتجه التفكير فيه إلى إخضاع الدين للعقل... ولذلك عد زمن هذا العصر
فترة سيادة «العقل» ، كما عد العصر السابق عليه فترة سيادة «الدين» !!
ولكن مع ذلك ، كان للدين فى هذه الفترة أنصار من أرباب الفكر ،
كما كان للعقل وقت سيادة الدين فى العصر السابق أنصار من رجال
الدين (وهم المصلحون) ، ورجال الفلسفة كذلك .

بمؤسسه :

فقرى - مثلاً - Ballanche ينقد سيادة «العقل» كمصدر وحيد للبرقة
ويذكر : أن فلسفة «التنوير» أخطأت عندما قصبت إلى أن العقل — وحده
ومن نفسه — يمكن أن يوجد «الحقيقة» وينظم الجماعة... وأخطأت
كذلك عندما أرادت أن تقسم صورة العلاقة المشتركة بين الأفراد على
ما بينهم من ميل ومحبة إنسانية ، دون ما يربطهم من قبل من رباط اللغة
والدين والتقاليد ، وما أشبه ذلك من الروابط الأخرى السائدة .
ويستطرد بلانش فيذكر ، أنه فى الواقع : كل حياة عقلية

للإنسان هي حسيمة للتقاليد الاجتماعية ، واللغة بالذات ... فاللغة هي وحي
الله للإنسان ، و « الكلمة الإلهية » هي مصدر « الحقيقة » ... والمعرفة الإنسانية
هي دائماً قسم من هذه الحقيقة الإلهية ، وتنمو من الضمير الذي بداخلها ،
والذي يجعل للعام اعتباراً خاصاً بأنفسنا . و « الكنيسة » هي حاملة « الكلمة
الإلهية » ، فتعاليمها هي « العقل العام » الذي هو منحة من الله ، والتي تشبه
شجرة تمت على مر الزمن ونضجت بها كل المعارف الإنسانية الخالصة
من الزيف . ولهذا يمكن أن يعتبر « الوحي » وحده أساساً للجماعة ، ونظامها ،
كما يعتبر أساساً للمعرفة ، و « الحقيقة » معا .

ويعلق « فندلبند » على قد بلانش لفلسفة عصر « التنوير » بقوله :
و « العنصر الفلسفي لهذه النظرية الكنسية جاء من الاعتراف بـ (العقل
النوعي) ، الذي تحقق ووجد في التطور التاريخي للجماعة ، كسبب للحياة
العقلية عند الأفراد » .

ومن هذا يتضح : أن صراع العقل مع الدين هو صراع « الفكر الإنساني »
مع « مسيحية الكنيسة الكاثوليكية »

وأن دوافع هذا الصراع هي الظروف التي أقامت الكنيسة في الحياة
الأوروبية سواء في مجال التوجيه والبحث ، أو في مجال السياسة ،
أو في نطاق العقيدة والإيمان ١١

فيمتد :

ومن الذين دخلوا في هذا الصراع - من أجل العقل وسيادته -
الفيلسوف الألماني « فيشته » (Fichte) (١) .

(١) ١٦٦٢ : ١٨١٤ ، وهو Johann Gottlieb Fichte

أقام فلسفته على أساس من استخدام الإنسان لمبدأ « التقيض » ، في
« تصور الإنسان لنفسه » . وأكد في هذه الفلسفة :

• قيمة العقل الإنساني

• وحرية

• كما رأى — في الجانب العملي — أن « الخلقية الإنسانية » هي
في العمل وحده . . وعلى الأخص في تهذيب الجسم ، وصقل العقل ، واندماج
الإنسان في الجماعة الإنسانية كمضو فيها .

• وجعل هدف التطور الإنساني « ذوبان » الجنس البشري في جمهورية
تتكون من الشعوب صاحبة المدنية ، على أن تخضع العامة لأصحاب المهارة
السياسية ، وعلى أن يحتفظ المدنيون جميعاً بالحرية المقررة ، وأن يتمتعوا
بحق الوقاية من القهر والخضوع بالقوة ، وبحق الملكية وفرصة العمل ،
وبحق المشاركة في إنتاج الدولة الاقتصادي .

• وأخيراً ، رأى أنه يجب على كل واحد في الجماعة أن يفهم رسالة
العظماء وصانعي الخير في الإنسانية ، وذلك بأن يعمل لإثراء الجنس
الأخرى وإسعاده .

ولم يخرج « فيشته » ، بفلسفته العقلية هذه عن الطابع العام لعصر التنوير...
وهو طابع تقدير العقل، وحده دون الوحي، والدين في المعرفة ، والنظر
إلى « الجماعة الإنسانية » كهدف أخير للإنسان... على أن يحتفظ فيها الفرد
بمحيته المشروعة ، وعلى أن تقود الطبقة المفكرة صاحبة المهارة السياسية
غيرها من الطبقات الأخرى فيها .

مبرأ النقيض :

وفى الوصول إلى هذه النتائج من الوجهة الفلسفية ، قرر « فيشته » أن
« تصور الإنسان لنفسه وحده » هو بداية الطريق ، وأشبه بالمقدمات
التي تستلزم نتائجها ... على النحو الذي حدد به غاية فلسفته .
فإذا تصور الإنسان نفسه ... أى إذا « أنا » ، تصورت « أنا » ،

نشأ عنه : أن « أنا » هو « أنا » ،

ونشأ عنه أيضاً : ما « ليس أنا » غير « أنا » ،

• فهنا : « أنا » ، an-sich ، وهنا أيضاً : « ليس أنا » ، fuer-sich ،
وتصور « أنا » يستلزم تصور « ليس أنا » ،

• ولكن وجود « ليس أنا » منظور في الوجود الحقيقي لـ « أنا » ،
• وإذن « أنا » ، باعتبار أنه يطوى في ذاته وجود « ليس أنا » ، هو جامع

للشيء ومقابله « an-sich und fuer-sich »

وتصور الإنسان لنفسه يتج لذن خطوات ثلاثا في الفكر

(Tripliziet) (Tripliziet)

وبما أنه ليس هناك — عندما تصور الإنسان نفسه — إلا « أنا » ،
فالأشياء الخارجة عن أنفسنا — أى الأشياء التي هي « ليس أنا » ،
تصورها فقط عن طريق : أن « أنا » ، يطوى في نفسه حقيقة أخرى ،
وهي : « ليس أنا » . وهذه الأشياء الخارجة عن أنفسنا بعد ذلك
ليست منظورة فقط في « أنا » ، بل هي عمل لـ « أنا » ، ومن إنتاجه .

وترجع فكرة : « تصور الإنسان لنفسه » ، وما تستتبعه من خطوات

ثلاث ، إلى مبدأ آخر هو مبدأ « النقيض » Der Widerspruch ،
وهو مبدأ قامت عليه الفلسفة الألمانية « العقاية » ، وتراء مبدأ ضرورياً
لا يقبل الرفع ، ويتبع طبيعة العقل ، وخاصة من خواصه . ومن أجل

هذا المبدء كان العقل حقيقياً ، ثم بالتالى كان المبدء نفسه حقيقياً ... وقد استخدمه في هذه الفلسفة العقلية « فيشته » ، أولاً ، ثم تبعه فيها « هيجل » ، ثم تبعهما « كارل ماركس » ، فاستخدمه في الفلسفة « المادية » .

وكل من « فيشته » ، و « هيجل » وضع مصطلحات تعبر عن هذا المبدء (١) . أما « كارل ماركس » ، فقد آثر أن يستخدم مصطلحات « هيجل » ، لأنه أحد تلامذة مدرسته ، وإن نهج بتفكير هذه المدرسة إلى غاية أخرى غير غايتها الأولى التي هدف إليها « هيجل » . وتحول عن ذلك منذ بداية سنة ١٨٤٠ م ، متأثراً في هذا التحول بـ « فيرباخ » ، الفيلسوف الوضعي الألماني .

ومنطق « مبدء النقيض » ، على النحو الذى استخدمه « فيشته » :

• أن العقل مستقل تماماً عن غيره ، وموجود من أجل نفسه ، ووجوده هو وجوده هو ، لا وجود غيره .

• وماهية العقل تتضح إذن من العقل نفسه ، وليست بما هو خارج عنه ، مغاير له ... إذ لو توقفت ماهية العقل على غيره الخارجى عنه ، لكان معناه أن : « ليس أنا » هو نقطة البداية ، وفي ذلك إلغاء لـ « أنا » ، أى فتوقف العقل في توضيح ذاته على غيره دون توقفه على ذاته ، نقي للعقل نفسه قبل أن يصل إلى غيره ، لأنه لا معنى لوجود « ليس أنا » إلا نقي وجود « أنا » ، أى نقي العقل نفسه .

(١) وضع فيشته المصطلحات السابقة :

• an-sich und fuer-sich • ، fuer-sich • ، an-sich •

ووضع هيجل syn-thesis; anti-thesis, thesis

أما كارل ماركس فقد استخدم مصطلحات هيجل

كما أن منطق هذا المبدأ — على نحو ما يستخدم في « تصور الإنسان لنفسه » — لا يجعل إدراك عالم الأشياء من إنتاج قوة التصور والفكر لدى الإنسان لحسب ... بل يؤكد « حرية » الإنسان في هذا الإدراك ، كما يؤكد حريته في العمل على العموم . ويؤكد بالتالي أنه غير مجبر لغيره ، ولا مضطر في عمله . إذ هذه الحرية من تفكير الإنسان ، لا يحددها الشيء الخارج عنه ؛ هي من العقل الذي يحدد غيره ، وهو الشيء الخارج عنه .

وبهذا وصل فيشته إلى :

• استقلال العقل في الوجود عن الجسم أو أى كائن آخر ، وإلى سيادته على نفسه ، وعلى غيره وهو العالم الخارجى عنه .

• ثم إلى حرية الإنسان في العمل حرية تامة ، لا يشوبها شبه تحديد من غير الإنسان نفسه .

• وأخيراً إلى تبعية عالم الأشياء في تصوره إلى العقل .

ويستمر « فيشته » — في استخدام « مبدأ النقيض » — فيصل إلى أن عالم الأشياء غير متوقف في تصوره لحسب على العقل ؛ بل هو أيضاً ليس سوى الشيء المادى لعمل الإنسان ؛ أى ليس سوى المحسوس المادى لـ « واجب » الإنسان ... هو تعبير عن « خلقية » الإنسان ، هو في تصوره متوقف على الإنسان ، وفي الوقت نفسه يمثل خلقية الإنسان لأنه عمله . ويذكر « فيشته » أن بين موجودات العالم الخارجى : تهذيب الجسم ، وصقل العقل ، وانعماج الإنسان في الجماعة الإنسانية ، على أنها تمثل أعمال الإنسان الخلقية في العالم المحسوس .

الجماعة الإنسانية الخاصة العامة .

وتكوين الجماعة الإنسانية غاية العقل الأخيرة في نظر د فيشته ، كعمل خلق للإنسان ، وثمرة من ثمرات تفكيره الحر ... شأنها شأن عمل التهذيب للجسم ، والتعدين للعقل على السواء . لا يتمتع المدنيون فيها بالحرية المشروعة ، وبحق الوقاية من القهر بالقوة لحسب ؛ بل لهم الحق كذلك في الملكية ، وفرصة العمل ، والاشتراك في إنتاج الدولة الاقتصادية . والجمهور مع ذلك هو أداة في يد المهرة السياسيين ، وحقه محفوظ في الدولة طالما يخضع بمحض اختياره الشخصية المنتجة ، الخالقة ، وهي شخصية القادة وأصحاب المهارة السياسية .

ويكن كل تحديد للواجب ، كما تكن كل قيمة للعمل في : أن كل واحد في الجماعة - بالاشتراك مع الكل - يضع نفسه في خدمة النوع البشري العام ، وخدمة الدولة الخاصة . وهذا هو غاية العقل في إدراكه وحرية . وغاية خلقية الإنسان في العمل والتصرف .

واتجاه تطور الإنسان - كما يراه د فيشته ، - يسير نحو اندماج الجنس البشري كله في د جمهورية ، للشعوب صاحبة المدنية ، وفي عمل مشترك منظم تنظيماً دقيقاً يقصد لرفع قوة الإنسان فوق قوة الطبيعة ، عن طريق علم الطبيعة والفن ، كما يقصد لإخضاع الطبيعة كلها إخضاعاً تاماً تحت سلطان الفسكرة والعقل .

والنداء الأخير لهذه الفلسفة ، الفيشية ، هو : أن كل صانع الخير والمجد في الإنسانية . وكذا كل العظماء في تاريخها عملوا من أجل . . . ، فواجبي أن أفهم رسالتهم ، وأن أعمل على إثراء الجنس الأخرى

وإسعاده ، وعلى إتمام د المعبد ، العظيم الذى اضطروا لتركه بدون إتمام ! !

* * *

وهنا ينتصر فيشته :

- للعقل : ويجعل غيره - وهو الطبيعة - تابعا له
- وينتصر للحرية الفردية : وحرمان الفرد
- ويجعل العمل من أجل الدولة : كإنتاج للإنسان ، عملا ينقسم بالخلقية والمدنية

● وينتصر لقيادة الخاصة : وهم أصحاب العقل والخلق ، ، ويوجب أن يوضع بيدهم توجيه الجماهير والعامة ، ويحدد رسالة هؤلاء الجماهير والعامة في أن يسيروا في ذات الطريق الذى عبده عظمائهم ، وإلى نفس الغاية التى قصدوا إليها في سيرهم ويرى أن تطور البشرية يجب أن يكون إلى الانصهار في جمهورية عامة ، وهو عمل للعقل ، صادر عن حرية في الفكر ، وإرادة خلقية . ويوم تنصر الشعوب في جمهورية واحدة يدل ذلك على أنها تمدينت بالفعل ، وعلى أن العقل أدى رسالة عظيمة .

و فيشته ، - لذلك كله - يؤمن بالفكر ، ، بحريته وإرادته ، ويؤمن بالفرد ، وبالجماحة ، وبالإنسانية عامة . يؤمن أيضاً بأن الإنسان بعقله يسود الطبيعة ، وأنه بأداء ما يجب عليه يهذب نفسه وجسمه ويمدّن جنسه ، ويقوى أواصر الأخوة بينه وبين غيره .

هيجل :

وإذا كل فيشته قد استخدم مبدأ د النقيض ، كى يدعم سيادة د العقل ، كصدر للفرقة مقابل الدين أو الطبيعة - على نحو ما رأينا ، فإن د هيجل ، استخدم نفس المبدأ لتأكيد قيمة د العقل ، أيضاً ،

ثم لنعم فكرة «الالهية» من جديد ، وتأكيده «الوحى» كصدر أخير
«الحقيقة» ، وذلك على اعتبار أن الله عقل .

وبدلاً من المصطلحات الثلاثة التي تعرف لـ «فيشته» ، والتي يستخدمها في
توضيح مبدأ النقيض — وهي التي تمرر عن الخطوات الثلاث للفكر عند
تطبيقه ، يعبر «هيجل» عن ذلك بعبارات خاصة به أيضاً وهي :

• الدعوى Thesis

• ومقابل الدعوى Anti-thesis

• وجامع الدعوى ومقابلها Syn-thesis .

والمجال الذي يستخدم فيه «هيجل» مبدأ «النقيض» ، كي يصل إلى غايته ،
هو مجال «الفكرة» (Idee) أولاً ، وليس مجال «الشيء» (Das Ding) .

فقد تصور «هيجل» في مجال «الفكرة» ، أن هناك فكرة مطلقة
أسماءها «العقل المطلق» ، ولهذا «العقل المطلق» وجود ذاتي (an-sich)
أزلي قبل خلق الطبيعة وقبل خلق العقل المحدد . هذا العقل المطلق
هو «الله» ... ومنه تنبثق «الطبيعة» ، وهي تمايزه تماماً ؛ إذ أنها مقيدة محددة
ومتفرقة ، بينما العقل المطلق واحد وحدة مطلقة عن كل قيد .

وبوجود «الطبيعة» ، ظهرت — أو انتقلت — «الفكرة» التي في «العقل
المطلق» غير المحدد ، فيما وجوده مقيد محدد . فالطبيعة هي خروج «الفكرة»
من دائرتها الأولى (fuer-sich) . ومن أجل ذلك كانت ضرورة
وصدقة ، وليس فيها حرية واختيار . وتعتبر لهذا مقابلاً وقيضاً
«الفكرة» في «العقل المطلق» .

• وإذا كان «العقل المطلق» دعوى Thesis

• «الطبيعة» عندئذ مقابل الدعوى Anti-thesis

و « الفكرة » انتقلت بذلك من المطلق إلى المقيد ، أو من النقيض إلى تقيضه .
وإذن فالفكرة ، من حيث هي فكرة ، انطوت على تقيضها ، حتى الآن .
ولكن « الفكرة » في الطبيعة تسمى من جديد ، لتكسب الوحدة الأولى .
— التي كانت في العقل المطلق — بعد أن اقتقدتها في تفرق الكائنات فيها ،
وتسمى لتحصيلها وتحقيقها ثانية . وتحصيلها عندئذ هو « العقل المجرد »
والعقل المجرد هو نهاية الطبيعة المحدودة وغايتها « an-sich »
(« und fuer-sich ») ، وهو نفسه عندئذ جامع الدعوى ومقابل
الدعوى Syn-thesis .

ف « الفكرة » — في نظر « هيجل » — انتقلت من ذاتها ك « عقل
مطلق » ، إلى تقيضها وهو « الطبيعة » كمقل مقيد ، ثم انتقلت من النقيض
إلى جامع يلتقي فيه الشيء وتقيضه ، وهو « العقل المجرد » .
والعقل المجرد — الذي هو جامع الدعوى ومقابل الدعوى — هو العقل
في صورة : اتصال العالم بفضه ببعض ، سواء ما يأخذ منه طريقه إلى الظهور
أو ما ظهر منه بالفعل وهذا العقل المجرد يتمثل في القانون والأخلاق ، وفي
الفن ، والدين ، والدولة ، والجماعة ، والفلسفة .
وإذن « العقل المجرد » الذي يتحقق في أى واحد من هذه القيم العامة
المذكورة جامع للتقابلين :

- جامع للفكرة في العقل المطلق وهو « الله » .
- والفكرة في العقل المقيد وهو « الطبيعة » .
- ذلك أنه ليس له إطلاق العقل المطلق ، ولا تحديد عقل الطبيعة ؛
بل فيه إطلاق بالنسبة إلى الطبيعة وتقييد بالنسبة للعقل المطلق ، وإذا
يعتبر جامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn-thesis .
- ففسكرة الألوهية ظهرت وتجلت في الطبيعة المفرقة المحددة ؛ واجتمعت
من جديد في « العقل المجرد » . وبقدر ما تبعد « الطبيعة » عن الله ،

يقترّب «العقل المجرد» منه . و «العقل المجرد» إذن يمثل الله أكثر مما
تمثله «الطبيعة» . وهو بمثابة نوع للعقول الفردية المنتشرة في الطبيعة ،
ويعلوه «العقل المطلق» ، وهو الله .

فـ «الفكرة» - كفكرة - انتقلت من المطلق إلى المقيد ، ثم من
المقيد إلى ما فيه إطلاق وتحديد مما .

الدولة والله ... الغاية الأخيرة للعقل :

و د هيجل ، أراد باستخدام مبدأ «النقيض» أن لا يجعل «الطبيعة» غاية
أخيرة للإنسان ، تحصل لذاتها . إذ هي ستنتقل وتتغير إلى «العقل المجرد» ،
الذى يتحقق في جملة من القيم العليا : في القانون ، والأخلاق ، والدولة ،
والدين . . . والذى هو أقرب شياً بالله ، أو يعد موجوداً إلهياً على الأرض .
ولذا يتحدث عن «الدولة» - كصورة من صور العقل المجرد -
بأنها الإرادة العاقلة الإلهية ، وبأنها «الإله» على الأرض . ويرى ،
لذلك ، أن لها مطلق الحق قبل الأفراد ، وأن على الأفراد بطريق
الإلزام المطلق أن يكونوا أعضاء في الدولة ، وأن يطيعوها طاعة تامة .
كما أراد - باستخدام هذا المبدأ - من جانب آخر ، بل أولاً وبالذات ،
أن يؤكد سيادة العقل ، ولكن على الطبيعة ، لا على الدين ، وهذا هو
الفرق بينه وبين «فيلسوفه» . إذ الله في نظره عقل ويمثل العقل المطلق ،
الذى هو أصل الوجود كله ، ولهذا فإن كلمته ووحيه أصل المعرفة .
وهو يؤكد سيادة العقل ؛ لأن العقل المطلق إذا كان أولاً وسابقاً على وجود
الطبيعة وظهورها ، فالفكرة أو العقل هو أساس الوجود الطبيعي ،
وليست المادة أصلاً للفكرة والعقل . والمادة إذن في وجودها تابعة
-ولاحقه لوجود الفكرة أو العقل ، ود الحقيقة ، إذن مصنوعة من الروح أو

العقل ، وليس ما يسمى بالعالم المادى سوى المظهر الخارجى للعمل الداخلى للعقل .
فالعقل والروح عنده حقائق ... والعالم المادى هو عالم الظاهر ، هو
نوع من عالم الخيال اليقظ بدون جوهر .

وإذا كانت « الفكرة » أو العقل سابقاً على المادة ، فليست « المعرفة
الصحيحة » مستوحاة من الوجود الطبيعى أو المادى - على عكس « كومت »
كما سيأتى ... بل العقل هو مصدرها الصحيح ، والوحى - وهو كلمة العقل
المطلق (الله) - يمثل كتاب المعرفة اليقينة ، دون الطبيعة .

بين فيسhtë وهيجل :

ومبدأ « النقيض » عندما استخدمه « فيسhtë » فى تصور الإنسان لنفسه ،
وصل به إلى تأكيد سيادة « العقل » ، ووقف عند هذا الحد . دون
أن يسترسل فى الاستنتاج إلى تأييد الدين ، من حيث إن الله عقل
أيضاً ... بل إن فلسفته تُشعر بمناوأة الدين . ثم إن الخطوات الثلاثة التى
يتطلبها تطبيق هذا المبدأ - وهى : الدعوى ، ومقابل الدعوى ، والجامع
بينهما - لم تتجاوز عنده العمل الفكرى فى « تصور الإنسان لنفسه » .

بينما أكد هيجل فى استخدامه لهذا المبدأ سيادة العقل ، وسيادة
الدين معاً ، عن طريق أن الله عقل . ثم تجاوز به فى التطبيق العمل
الفكرى ، إلى الوجود نفسه . إذ « الفكرة » - التى طبق فى دائرتها
مبدأ النقيض - موجودة ، ووجودها على سبيل الحقيقة ، لا من حيث
كونها سابقة على عالم الحس فقط ؛ بل حيث إنها « الأصل »
فى الوجود الذى يتنقل من حال إلى حال آخر . . . وهكذا إلى أن يعود
الوضع إلى الحال الأول . ولذلك صاحب استخدام مبدأ « النقيض »

عند « هيجل » ، مبدأ « التغير » في الوجود . وإذن يشترك « فيشته » و « هيجل » في استخدام مبدأ النقيض في التدليل على قيمة العقل ، وأرجحيته على الطبيعة في هذه القيمة .

ومبدأ « النقيض » عند « هيجل » هو بعد ذلك قانون عام للوجود ، تخضع له كائنات الطبيعة كذلك ، وهي « الأشياء » ، وإن أثر هيجل تطبيقيه أول الأمر في دائرة « الفكرة » . وخضوعها له سيجعل مصيرها إلى العقل المطلق ، وهو الله . فكل كائن من كائنات هذه الطبيعة يحمل في نفسه المقابل والنقيض له ، ويصير إليه لحظة ما . أى أن كل كائن يتضمن بذور هدمه ، والشيء : هو ما ليس هو ، والعالم كله ناشئ عن التعارض والتناقض ، وكل شيء فيه متغير لأن كل شيء ينطوى على سلب نفسه . وإذا كان كل شيء - له حال الصيرورة - متغيراً ، وإذا كان كل شيء كذلك له صلة وعلاقة بالشيء الآخر ، فإدراك الحقيقة هو أن يفهم : كيف تتغير الأشياء . ؟؟

ويرى « هيجل » أن تغير الأشياء يحدث بتأثر الصلة بين زيادة كمية الشيء ونقصها ، وخصائص الشيء وصفاته تتغير بدورها تبعاً لتغير كميته وزيادة ونقصاً . أى أن التغير للشيء من حال إلى حال ، يحدث إما بزيادة كميته أو بنقصها ، وتغير خصائصه وصفاته يتبع التغير في كنه . والشيء ينتقل إلى مقابله بتغير كنه زيادة ونقصاً ، كما تنتقل خصائصه الأولى إلى المقابلة لها ، تبعاً لتغير الكم فيه . فإساءة بتغير إلى بخار بتغير كم الماء أولاً عن طريق الحرارة ، وبأخذ خصائص البخار بالتدريج تبعاً للتغير السابق في كنه .

ومبدأ النقيض - وهو الذى يصاحبه التغير والانتقال كظاهرة له ، يقوم في تطبيقه في « الشيء » ، على الخطوات الثلاثة : الدعوى -

ومقابل الدعوى ، والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى . كما قام على هذه الخطوات نفسها في تطبيقه في مجال : « الفكرة » (Idee) عند « هيغل » نفسه من قبل ، وكذا في مجال : « تصور الإنسان لنفسه » عند « فيشته » .

فـ « الشيء » دعوى

و « لا شيء » مقابل الدعوى

لأن التفكير في « الشيء » ينساق حتما إلى المقابل وهو : « لا شيء » ، وكونه يفهم : أن « الشيء » يصير إلى « لا شيء » ويرتبط في التفكير بـ « لا شيء » ، كان في هذه الصيرورة أو في هذا الارتباط : جامع الدعوى ، ومقابل الدعوى .

ويقول « هيغل » : نحن إذا تأملنا كونه « يصير » وجدنا ذلك يتجزأ من جديد إلى دعوى ، فقابل الدعوى ، فإلى الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ، وهكذا . . . حتى أن كل شيء سينتهي إلى الروح الأخير المطلق ، وهي الله .

وتوضح ذلك في مثال « الماء » السابق :

• أن « الماء » دعوى

• و « لا ماء » وهو البخار مقابل الدعوى

• وصيرورة الشيء إلى قضيضه - وهي هنا « صيرورة الماء إلى بخار » -

جامع الدعوى ومقابل الدعوى .

وصيرورة الشيء إلى قضيضه : ستتحل من جديد . . . إلى دعوى ، فقابل ، « الدعوى » . فـ « صيرورة الماء إلى بخار ستتحل من جديد » . . . إلى : ماء فـ « بخار » وهكذا

• فالشيء

• ومقابل الشيء . . .

- وصيرورة الشيء إلى مقابله
- تمثل الخطوات الفكرية لمبدأ النقيض ، وهى :
- الدعوى
- ومقابل الدعوى
- والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى (Triplizitaet) .
- و د هيجل ، يطلق على هذا الشرح العقل لمبدأ النقيض : د جدلاً نظرياً ، (Dialektik)
- وطالما هذا الجدل باق فى شرح والفكرة ، فى ذاتها (an-sich) ، وهى العقل المطلق ، يأخذ عنده اسم : علم المنطق ، أو علم الوجود ، أو الميتافيزيقا
- فإذا تجاوز ذلك إلى شرح ، والفكرة ، — بعد أن تنتقل إلى المقابل والنقيض (fuer-sich) وهو الطبيعة — يأخذ اسم . فلسفة الطبيعة
- حتى إذا وصل إلى ، والفكرة ، التى هى جامع الدعوى ومقابل الدعوى (« an-sich » und « fuer-sich ») — وهى العقل المجرد — يأخذ اسم فلسفة العقل .
- وغاية الجدل النظرى عنده — إذن — هى الاستخدام العلى لـ ، القانونية ، المستقرة فى طبيعة التفكير ؛ أى الاستخدام العلى لقانون النقيض Det Widerspruch . تلك ، القانونية ، التى توجد فى حركة ، والفكرة ، وانتقالها من وضع إلى وضع . هذه الفكرة التى تزول وتوقع من نفسها تبعاً لمبدأ ، النقيض ، — المبدأ الذى يحتل ، والفكرة ، ويسكنها — كى تعود لنفسها من جديد فى درجة أعلى .
- إذ الفكرة تتحول فيما يقابلها ويناقضها
- ثم تجتمع مع هذا المقابل سويًا فى فكرة أعم وأعلى ، مما يترتب

على ذلك ضياع التناقض وذهابه ، بواسطة «سلب السلب» ... (وسلب السلب إيجاب) .

وقد وضع ذلك من قبل في أن : «شيء» يستلزم «لا شيء» ، وكلاهما يجتمع في «ضرورة» .

ونتيجة الاستخدام العلى لمبدأ «التقيض» ، هي ذهاب مثل هذا التحديد الخاص وانتقاله إلى المقابل التقيض . وبهذا تتطور «الفكر» بعضها من بعض في تتابع لا يدخله شيء من خارج الفِكْر ، حتى يصل الأمر إلى الأعم الأشمل ... وهو «فكرة المطلق» ، أو الله .

* * *

وباستخدام مبدأ «التقيض» — تكافؤ من خواص العقل الإنساني ، وصل «فيشته» و«هيجل» معاً من الوجهة الفلسفية إلى :

- ترجيح جانب العقل ، على الطبيعة والحس
- وتقدير «الوَلَدَة» كعمل خلق للعقل الإنساني
- كما وصلا إلى أن سعادة البشرية ومن بالتعاون على العمل المشترك المنظم في الطريق الذي يرسمه عظماء الفكر والسياسة .

وبعد ذلك يختلف «فيشته» عن «هيجل» :

في أن الأول يميل إلى سيادة العقل سيادة مطلقة على كل شيء آخر سواء — حتى على الدين والوحى ، بينما «هيجل» يميل إلى سيادته لحسب على الطبيعة وحدها .

- سيادة «الحس» و«مذهب الوضعية» :

انتهى عصر التنوير بانهاء القرن الثامن عشر تقريباً ، وابتدأ عصر آخر من عصور الفكر الأوربي بظهور لجر القرن التاسع عشر .

وموضوع الصراع العقل عند الأوروبيين واحد لم يختلف عن ذي قبل - هو : الدين ، والعقل ، والطبيعة . ولكن تميز القرن التاسع عشر بفلسفة معينة ، لأن اتجاه التفكير فيه مال إلى سيادة « الطبيعة » على الدين والعقل معاً ، وإلى استقلال « الواقع » كمصدر للمعرفة اليقينية مقابل الدين والعقل

تميز القرن التاسع عشر بأنه عصر « الوضعية » (Positivism) و « الوضعية » نظرية فلسفية نشأت في دائرة « المعرفة » ، وقامت في جو معين وعلى أساس خاص . أما جوها المعين : فهو أولاً وبالذات سيطرة الرغبة على بعض العلاء والفلاسفة في « معارضة الكنيسة » والكنيسة تلك نوعاً خاصاً من المعرفة ، وكانت تستغل في خصومة المعارضين إقترافاً من الزمن . وهذا النوع الخاص من المعرفة الكنسية هو « المعرفة المسيحية الكاثوليكية » بوجه خاص - كما سبق أن ذكرنا - أو « المعرفة الدينية » أو « المعرفة الميتافيزيقية بوجه عام » . يضاف إلى هذه الرغبة القوية في معارضة الكنيسة ، ومعارضة ما تملك من معرفة خاصة ، أن فلسفة عصر « التنوير » - وهي الفلسفة العقلية أو المثالية - في نظر فلاسفة « الوضعية » ، قد أفلست فيما أرادت أن تصل إليه : وهو إبعاد التوجيه الكنسي كلية عن توجيه الإنسان ، وتنظيم الجماعة الإنسانية على هذا الأساس . إذ مالت هذه الفلسفة على عهد « هيغل » إلى تأييد الوحي والدين من جديد ، بعد أن أساط « كانت » ، إبان عصر التنوير (١) - في تقده « للعقل النظري » - « المعرفة الدينية » بمجموعة من الشكوك تجعلها ظناً بعيداً عن اليقين . كما جعل جدل (منطق) ما بعد الطبيعة يعطل الظاهر دون أن يهدمه ، وادعى أن في كل ظاهرة - في تعليل ما بعد

(١) ١٧٢٤ : ١٨٠٤ م : وهو Immanuel Kant

الطبيعة - تكن علة شخصية للحكم يدعى فيها أنها علة مجردة .

وإذن الفأية الأولى للمذهب الفلسفى الوضعى هى معارضة الكنيسة ، وبالتالى معارضة معرفتها . ومن باب التخطئة عارض هذا المذهب باسم « العلم » الميتافيزيقا والمثالية العقلية بهذا العنوان . وإلا فإن المذهب الوضعى فى الوقت الذى ينكر فيه دين الكنيسة ، يضع ديناً جديداً يدلّه : هو دين « الإنسانية الكبرى » ، ويقوم هذا الدين على « عبادة » و « ملقوس » - كما تقوم المسيحية ، وله قداسة واحترام فى نفوس التابعين على نحو ما للكثلكة !!

وأما الأساس الخاص الذى قامت عليه الفلسفة الوضعية : فهو تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة . والطبيعة ، أو الحقيقة ، أو الواقع ، أو الحس ، كلها تدل على معنى واحد فى نظر الوضعيين . وتقدر هذه الفلسفة الطبيعة ، لا كمصدر مستقل لحسب للمعرفة ، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية أو المعرفة الحقّة . ومعنى تقديرها للطبيعة على هذا النحو : أن الطبيعة فى نظرها هى التى تنقش الحقيقة فى عقل الإنسان ، وهى التى توحى بها وترسم معالمها الواضحة . هى التى تكون عقل الإنسان ، والإنسان - لهذا - لا يَمثلُ عليه من خارج الطبيعة ؛ أى لا يعلّى عليه بما وراهها ، كما لا يعلّى عليه من ذاتة الخاصة ، إذ أن ما يأتى من « ما وراء الطبيعة » خداع للحقيقة ، وليس حقيقة !! وكذا ما يتصوره العقل من نفسه وهم وتخيل للحقيقة ، وليس حقيقة أيضاً !!

وبناء على ذلك : يكون « الدين » - وهو وحي « أى ما بعد الطبيعة » - خداع ! هو وحي ذلك الموجود ، الذى لا يحدده ولا يمثله كائن من كائنات الطبيعة . هو وحي « الله » الخارج عن هذه الطبيعة كلية ... وكذلك « المثالية العقلية » وهم لا يتصل بحقيقة هذا الوجود الطبيعى ،

إذا هي تصورات الإنسان من نفسه ، من غير أن يستلهم فيها الطبيعة المنشورة التي يعيش فيها وتدور حوله .

وإذن ما يتحدث به الإنسان ، ككائن شخصي ، عن الإنسان ك موضوع للوصف ، أو ما يتحدث به الإنسان عن الطبيعة التي يعيش فيها ك موضوع للحكم عليها ، مستمداً حديثه عن هذه أو ذاك من معارف الدين أو المثالية العقلية - هو حديث بشيء غير حقيقي عن شيء حقيقي . هو حديث غير صادق ، خضع فيه الإنسان المتحدث إلى خداع الدين بحكم التقاليد ، أو إلى خداع د الوهم ، بحكم غرور الإنسان بنفسه ! إن عقل الإنسان في منطق هذه الفلسفة - أى ما فيه من معرفة - وليد الطبيعة ، التي تتمثل في الوراثة ، والبيئة ، والحياة الاقتصادية والاجتماعية ... إنه مخلوق ولكن خائفه الوجود الحسى ... إنه يفكر ، ولكن عن تفاعل مع الوجود المحيط به ... إنه مقيد مجبر ، وصانع القيد والجبر هو حياته المادية ... ليس هناك عقل سابق على الوجود المادى ، كما أنه ليست هناك معرفة سابقة للإنسان عن طريق الوحي ... عقل الإنسان ومعرفة يوجدان تبعاً لوجود الإنسان المادى ... هما انطباع لحياته الحسية المادية التي يتنفسها .

الطبيعة هي التي تنطق عن نفسها ، ويجب على الإنسان أن يعتمد منطقها ، إذا أراد أن يعيش فيها . ومنطقها وحده - لا منطق «المؤلفين» ، ولا منطق «المقلين» ، ولا منطق «أصحاب» النظرية السيكلوجية في معرفة الإنسان - هو الذى يخطط الطريق المستقيم في حياة الإنسان ، وهو الذى يحدد أهدافه فيها 11 وطريق الإنسان في حياته الطبيعة يبتدىء من الفرد وينتهى بالجماعة . وإذن : فالفرد نفسه ليس غاية ، وحياته التي يعيشها ليست هدفاً لسعيه . إنما غايته الأخيرة التي يجب أن يسعى

إليها ، وينذهب فيها - كما ينذهب العابد الصوفي صاحب عقيدة « الاتحاد » ،
فيما يؤلمه ويعبده - هي الجماعة . وطالما كانت الجماعة هي غاية الفرد
الأخيرة فهي معبوده ، وتذهب حريته فيها لتبقى لها الحرية ، وتبقى
حياته في سبيلها لتبقى لها الحياة الأبدية الخالدة .

كومت Comte :

و « أوجست كومت » ، في مقدمة بناء هذا المذهب الوضعي ، كما سبق
أن تحدثنا عنه هنا فيما قبل ^(١) . ونعيد الحديث عنه مرة أخرى لصلته
بمذهبه بفلسفة « ماركس » ، وبما يراه هذا الأخير في أن : « الدين غدر » —
تلك القضية التي هي موضوع هذا الفصل من الباب . ولا تتجاوز
نظرة الفلسفية في قليل ولا كثير الرغبة في الإصلاح الشامل للجماعة
الإنسانية . وهو يحمل استقلال الأفراد ، والبحث الحر واستقلال
الانجاء في الحياة ، مسئولية ما ينتج عن « الاستقلال » و « الحرية » ،
من فوضى الآراء وفوضى الأحوال العامة ... وهو إذن من أصحاب
« الجبر » و « التقييد » .

وإصلاح الجماعة في نظره ، يراه في سيادة المسلم على كل شيء .
وفي الدرجة الأولى يراه في وجوب إخضاع أعمال الحياة إلى مبدأ عام له
اعتباره ، إخضاعا يقترب في اتساع نطاقه بما كان لنظام العصر الوسيط
الكاثوليكي - وإن اعتبر هذا النظام مضللا في نظره ١١

كان يرى أنه يجب أن يحل « العلم الواقعي » محل « اللاهوت » ، ...
هذا العلم الذي يتحمل حرية الإيمان تحملا قليلا وفي نطاق ضيق ، على

(١) ص ٢٧٩ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامي) ، وإعادة الحديث عنه مرة أخرى
هنا ، كالحديث عن الاتجاهات الفكرية في تاريخ الجماعة الأوربية منذ الإصلاح الديني
إلى القرن التاسع عشر ، هو لتوضيح فلسفة كارل ماركس .

نحو ما تحمل اللاهوت وقت سيادة الكنيسة ١١ فاللاهوت المسيحي كان لا يطبق حرية الإيمان إلا قليلا ، فكذلك العلم الواقعي - في نظر دكومت ، - لا يصح أن يطبق ما يسمى بـ « حرية الإيمان » ، إلا على هذا النحو من الضيق والقلّة ١١

وقد عني دكومت ، بهذه الغاية الإصلاحية للجماعة الإنسانية - كما يرى هنا - ليس فقط فيما سماه « فلسفة التاريخ » ، وليس فقط في المشروع الذي وضعه وهو « دين الإنسانية » ، وما لهذا الدين من عبادة ... بل قبل كل شيء فيما طلبه من وضع القوة الروحية بجانب القوة المادية في نظام الجماعة الجديد ، ولكن على أن لا تكون القوة الروحية مستمدة من تعاليم الكنيسة ١١

والفلسفة الوضعية ١١، أو الواقعية ، التي يجب أن يقام عليها نظام الجماعة الجديد ، ليست سوى النظام المنظم للعلم الواقعي نفسه . ونظام العلم الواقعي يقوم على أن « المعرفة الإنسانية » تستند إلى علاقات الظواهر بعضها ببعض ، وأنه ليس هناك في دائرة المعرفة « مطلق » ، يجعل أساساً مجهول . والمبدأ المطلق الوحيد الذي له اعتبار عام : هو أن كل شيء نسبي ... وإذن ليس هناك فائدة من الحديث عن الأصول والعلل الأولى للوجود ، ولا عن أهدافها الأخيرة ، وهي معرفة « الميتافيزيقا » و « الدين » ،

و « قندلبند » (١) يعلق على فلسفة دكومت ، الوضعية بقوله :

« إن تاريخ الفلسفة الذي سار به دكومت ، كثير التعقيد ... هو جذاب في بعض قطعه ، ولكنه في الأكثر يقوم على الهوى وعدم المعرفة والحكم المفروض ١١١ ويمكن أن يفهم كبناء فقط لفرضه الإصلاحى .

« وانتصار « النظرة الواقعية » - مع انتصار تنظيم الحياة الصناعية

(١) في كتابه المشهور: تاريخ الفلسفة (Philosophie der Geschichte) من: ٥٥٢

في الوقت نفسه ، هو غاية التطور التاريخي للشعوب الأوربية . هذا الانتصار الذي سيزاوج فيه « الفكر العظيم » (وهو الفلسفة الواقعية) ، « القوة العظيمة » (وهي قوة العمال) ١١

« وقانون الدورة الثلاثية ، أو قانون المراحل الثلاثة التي تمر فيها المعرفة ، وهي : الدين ، والميتافيزيقا ، والواقعية - وهو القانون الذي وضعه « كومت » ، تأييداً لمعركة الحس - تأكد بالذات ، بالحال التي وصل إليها واضح هذا القانون ، وهو « كومت » نفسه ، ١١ فكومت سقط في المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره في المجال اللاهوتي مرة ثانية ... أي أنه عاد إلى « الدين » مرة أخرى بعد ما تركه ، وبعدما ترك الميتافيزيقا ، ليستقر من جديد في « الواقعية » أو « الوضعية » ، إذ أنه جعل « الإنسانية » كإله أكبر موضوعاً للتقديس الديني ، حول فيه كل « جهاز للخدمة المقدسة » في صورة واقعية ، ١١

و « فندلبند » ، يشير في تعليقه على فلسفة « كومت » ، إلى أنه استخدم « التاريخ » في التدليل على أن « المعرفة الواقعية » هي غاية التطور التاريخي للشعوب الأوربية ، بجانب تنظيم الحياة الصناعية . وبذلك تكون المعرفة الواقعية هي النوع الوحيد من المعرفة الذي تسعى إليه البشرية ويجب أن تسعى إليه ، وهو الذي له اعتباره العام ، وليس لغير هذا النوع اعتبار ما .

- و « التاريخ » ، الذي استخدمه « كومت » ، هو « تاريخ المعرفة »
- فقد كانت معرفة الإنسان قبل تفلسف الإغريق : ذات طابع ديني .
 - ثم أصبحت على عهد سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان : عقلية
 - ثم مالت بعد ذلك على عهد أرسطو : إلى « التجربة » والواقع .
- ثم ابتدأت دورة أخرى من جديد . . .

فاعتبر الدين في القرون الوسطى مصدراً للمعرفة ، ثم جعل للعقل اعتباراً -
بدلاً من الدين - في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، ثم قوى الميل إلى
اعتبار المعرفة الحسية أو الوضعية وحدها - دون العقل والدين معاً - في القرن
التاسع عشر .

هذه دورة ثلاثية لـ « اعتبار المعرفة » في تاريخ الإنسانية ... فإذا
كانت هذه الدورة الثلاثية قانوناً لا يتخلف « المعرفة » ، أو بالأحرى
« الاعتبار » ، مصدر المعرفة ، فالمنتظر - بناء على سير « التاريخ » -
أن يعود « الاعتبار » إلى الدين من جديد ، بعد أن قويت موجة
الواقعية أو الوضعية في القرن التاسع عشر ... فتتكسر حلقاتها فتضعف ،
فيقل اعتبارها ، وعندئذ يعود الاعتبار في المعرفة للدين وحده !

ويلاحظ أن الإسلام - في تاريخ البشرية - أتى على إثر طغيان
موجة « الإلحاد » وإنكار ما عدا « الحس » في المعرفة . يقص
القرآن موقف الملحد من أرباب الحس . من رسالة الإسلام ، كمعرفة
دينية موحى بها ، وهو موقف إنكار لما ، لا اعتبارهم الحس وحده
في المعرفة . يقول القرآن الكريم في سورة (المؤمنون) : « أيعذكم أنكم
إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون . هيهات هيهات لما
توعدون ! ! إن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما نحن
بمبعوثين » . [إن هو (الرسول) إلا رجل افترى على الله كذباً] (لأنه
خالف اعتقادهم في الحس) وما نحن له بمؤمنين ، ! ! !

و « كومت » - « ككارول ماركس » بعده ، وككل الوضعيين (الحسين) -
يعتمد على حركة « التاريخ » . فهو في معالجته « المعرفة » ، اعتمد
على تاريخها . . وكذلك « ماركس » ، في معالجته « الاقتصاد » ، اعتمد على تاريخ

الاقتصاد . وهكذا . . . والنتيجة التي وصل إليها « كومت » ، في المعرفة وهي اعتبار المعرفة الواقعية وحدها ، وكذلك النتيجة التي وصل إليها « ماركس » ، في الاقتصاد : وهي اعتبار الاشتراكية الجماعية ، وحدها ، وكذلك كل نتيجة لبحث وضعي اعتمد على حركة التناضح — هي نتيجة إيمان بأحداث متعاقبة في تاريخ البشرية .

فإذا كان تعاقب هذه الأحداث قانوناً للحياة البشرية لا يتخلف ، فما وصل إليه « كومت » ، في المعرفة ، وما وصل إليه « ماركس » ، في الاقتصاد — كما سيأتي ، أمر مؤقت ينتظر أن ينهب ، ليحل محله ما أعقبه في صورة الحياة البشرية الثلاثية وإذن هي نتائج ليس لها صفة الاستقرار والدوام . ومن يعتبرها من هؤلاء المفكرين أمراً دائماً وطابعاً للحياة لا يتغير ، يكون مؤمناً بما وصل إليه ، أكثر من كونه ملاحظاً لأحداث التاريخ ، تلك الأحداث التي تمر في سلسلتها المتعاقبة الحلقات ، والتي تبتدىء من نقطة لتعود إليها من جديد بعد حين . وقد أنكر هؤلاء المفكرون « الإيمان » ، كصدر للمعرفة ، وقامت فلسفتهم الحسية على إنكاره . وهنا يسجل « فلندلبند » في ملاحظته على « كومت » : ! أنه دار مع نفسه في البحث ، بما يمثل المراحل الثلاثة لقانون « الدورة الثلاثية » ، في تاريخ المعرفة ! فأنكر الدين ، ثم أنكر العقل ، ليستقر بعد ذلك في الواقعية ، ثم رجع فعاد إلى الدين والإيمان ، إذ جعل إلهه هو الذي يشمل في الإنسانية ! !

ولكن ما نلاحظه نحن هنا على « كومت » ، هو ما ينتظر من تطبيق قانون الدورة الثلاثية في المعرفة كقانون لا يتخلف . وما نحكم به من توقع سير حركة « المعرفة » ، من جديد نحو الدين والإيمان ، هو نتيجة تطبيق هذا القانون ، وليس نتيجة لرغبة خاصة وهوى معين .

فِرَبَاخ Feuerbach :

وثانى الفلاسفة المقدمين فى الفلسفة الوضعية « فِيرَبَاخ » ، (١) ، الفيلسوف الألمانى ، تلك الفلسفة التى سيطرت على تفكير القرن التاسع عشر ، والتى اشتد جدلها الفكرى ضد الدين (المسيحى) على وجه خاص ، وإن أصابت كذلك « المثالية العقلية » .

« فِيرَبَاخ » ، يرى أن الفلسفة هى علم « الواقع » ، فى حقيقته ، وفى عمومها . وجوهر « الواقع » ، هو الطبيعة الشاملة ، التى تدرك بطريق الحواس . وعنده أن : الحقيقة ، والواقع ، والحس — كلها سواء . وليست « الحقيقة » هى المادية ، ولا هى المثالية النظرية ، ولا هى علم الطبيعة ، ولا علم النفس ... هى علم الإنسان فقط . وعن طريق علم الإنسان يعرف : أن ما يسمى « بالجسمى » ، وما يسمى أيضاً « بالنفسى » ، يكونان فى الإنسان « وحدة الحياة » ، و « وحدة الواقع » ؛ تلك الوحدة التى لا تنفصل ولا تنقسم إلى جسمى ونفسى إلا فى الاعتبار فقط .

وفى نظره من جانب آخر أن : علم الإنسان أيضاً هو الدين . والدين إذن محصول للعقل الإنسانى ، وليس موحى به من خارج الإنسان . والطبيعة الإلهية كذلك هى طبيعة الإنسان نفسه ، التى تجردت من قيود الفردية والشخصية ، أى قيود الإنسان الواقعى الجسمى ... هى الإنسانية . هذه الطبيعة الإنسانية المتجردة ينظر إليها فى احترام وخفية وقديسية ، على أنها شئ آخر مقابل لطبيعة الإنسان الفردية . والله بالنسبة للإنسان ، هو كتاب جامع لإحساسات الإنسان العالية ، وأفكاره

(١) ١٨٠٤ - ١٨٧٢ ، وهو Ludwig Feuerbach . وفلسفته تعتبر من الأسس القوية فى بناء الماركسية ، التى جعلت شعارها : « الدين غدر » ، وهو موضوع هذا الفصل

وآماله (١) . الله هو : صاحب كل قوة ، وهو الرحيم ، وهو المحبة . ومعنى ذلك : أنه في نظر «فُسِيرَبَاخ» ليس هناك شيء آخر غير القوة . القوة والرحمة ، والمحبة التي هي إلهية والحكمة والعدالة والخيرية تسود الحياة الإنسانية فقط عندما يكون حكميا عدلا خيرا .

وأيضاً في نظره : الحياة خـر الآوية ليست شيئاً آخر غير هذه الحياة الإنسانية — على اعتبار أن الله ليس شيئاً آخر غير الإنسان ، إذن كان حكميا عدلا خيراً — لكن بعد أن ينظر إليها نظرة مثالية . والفجوة القديمة — على نحو ما تصور الأديان — بين هذه الحياة والحياة الأخرى يجب أن تزول ، كي تركز الإنسانية نفسها ، بنفس غير مشتتة وقلب موحد ، في عالمها المشاهد وفي حاضرها القائم . وعن طريق هذا التركيز غير الموزع ، في العالم الواقعي فقط ، تقوم حياة جديدة للإنسان ، وتنتج أعمال وتأملات كبيرة ، وينشأ عظماء من الناس .

وإذا اقطع «إيماننا» وتصدقنا بحياة أفضل (في الآخرة) .. وأردنا مع ذلك في غير تفرق لإيجاد حياة أفضل ، فسنخلق أيضاً حياة أفضل . ولكن لكي نريد هذا ، ونريد أن نحققه ، يجب أن نضع مكان محبة الله ، محبة الإنسان — كدين ، وحيد ، حق . وأن نضع مكان الإيمان بالله ، الإيمان بالإنسان نفسه وإمكانياته الخاصة وبمظلمته . . . الإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعة خارجة عنها أو فوقها ، وإنما يرتبط بها نفسها تمام الارتباط .

(١) يرد هذا المعنى كثيراً في الكتب الشيوعية . وكنموذج في التألف العربي للشيوعية راجع كتاب : « الله والإنسان » ، ص ١٠٠ - ١٠١ لمصطفى محمود ، من سلسلة : كتب الجميع ، عدد مارس سنة ١٩٥٧ ، صدر عن دار الجمهورية .

هذا يجعل ما تنطق به فلسفة « فسيرباخ » . وسنرى أن فكرة « التعويض » في الدين ، التي احتلت منزلة كبيرة في فلسفة فسيرباخ هذه . بعد أن تبنتها فلسفة « كومت » ، قبله . لا تقل تأثيراً في المذهب الماركسي وفي صراعه ضد الدين ، عن الأفكار الرئيسية التي أقام عليها « كارل ماركس » ، نظام فلسفته الخاصة ، والتي استعارها من « هيجل » ، و « كومت » ، بعد تعديل في فهم بعضها ، وتوسع في تطبيق بعضها الآخر .

اشتين تال Steintal :

وكان من الممكن أن لا يعيننا الحديث عن هذا الفيلسوف الألماني الآخر (١) في هذا الفصل الذي نحاول فيه بيان الصلة بين دعوى أن : « الدين مخدر » ، وتقدير القرن التاسع عشر في أوروبا ، غير أنه لما مهد للماركسية باستخدام فكرة « العقل المجرد » ، المعروفة لـ « هيجل » ، على نحو آخر جعل به عقل الإنسان تابعاً للبادء — آثرنا أن نذكر رأيه هنا في « العقل المجرد » ، إذ أن تبعية العقل للبادء أساس رئيسي في تعاليم الماركسية — كما سنرى ، وهو يلعب دوراً قوياً في الصراع بينها وبين الدين .

و « اشتين تال » ، أعطى مبدأ « العقل المجرد » ، عند « هيجل » ، صورة أخرى ، حينما فهمه كبداً « نفسي وتجريبي خالص » ، وليس كبداً عقلي ومثالي — كما فهمه « هيجل » ، نفسه . وبناء على ما صور به « اشتين تال » ، هذه الفكرة ، أصبح للأحداث الكثيرة دور رئيسي في حياة الفرد العقلية فد « العقل المجرد » ، عنده هو ترابط وصلات نفسية ، ينمو فيها الإنسان . وبواسطتها كان ويكون ، وهو عضو فيها لا ينفصل عنها

(١) ١٨٢٣ - ١٨٩٩ : هو Héymann Stanthal فيلسوف يهودي وباحث لغوي

بحال . وهذا الترابط ينشأ من التحديد التاريخي للجماعة ، ثم من العقل العام الذى يوضع أساساً ، للحياة الفردية والعقل العام - كما يراه « اشتين تال » - يعبر عن نفسه تعبيراً غير شخصى ؛ يعبر عن نفسه فى اللغة ، والعادات ، والمنظمات العامة . والذى يكون تاريخ الجماعة ثم عقلها العام هو أحداث الحياة ، وما يقع فيها من تطورات . والإنسان الفرد متأثر بهذا العقل العام ويتحدد به .

وإذن « العقل المجرد » : ليس فكرة عامة تملو الكائنات المتفرقة ، وتخرج عن نطاقها ثم تطلق هذه الكائنات مع تفريقها ، كفكرة الدولة ، والجماعة ، والفن على نحو ما تصور « هيجل » . وإنما هو بالأحرى جو نفسى ، تكون أولاً من أحداث مادية ، ومن جملة من العلاقات والروابط تجمعت كصورة لما يقع فى تاريخ الجماعة ، ولما يكون لها من تقاليد ، ومنظمات ، ولغة . وعندئذ يعيش العقل المجرد فى صميم الحياة ، ويعتبر مرآة لما يجرى فيها ، ومصدراً أيضاً لتكوين عقول الأفراد . وعقول الأفراد إذن بالنسبة له ، صور له وأفراد منه ، وحادثة عنه .

ماركس Marx :

والآن يكفى ما قدمنا من فلاسفة مؤيدين لسيادة « الطبيعة » . على العقل ، والدين معاً ، ولكى نتقل إلى « ماركس » (١) . . .
إنه الفيلسوف الذى أثر تأثيراً كبيراً فى انتصار البحث الطبقي الواقعى . على الميتافيزيقا ، وعلى طريقة التفكير الخاصة بعصر التنوير فى القرن

(١) ١٨١٨ - ١٨٨٣ ، هو Karl Marx : فيلسوف يهودى ألماني ، وعالم اجتماع ، وصاحب المذهب المادى التاريخي ، وصاحب فلسفة التاريخ المادية للمذهب الاجتماعى ، بالاشتراك مع Engles

التاسع عشر . وآراؤه — مع إنجلز Bugies — تعتبر دستور الماركسية فيما يسمى : بالاشتراكية الجماعية ، أو ما يسمى بالشيوعية ، أو البلشفية .

(١) الصراع بين الطبقات :

وماركس له جدل (Dialektik) ومنطق ، استخدم فيه د النقيض ، (Der Widerspruch : Principium Contradictions) — الذى عرف للفيلسوفين الألمانين قبله : « فيشته » و « هيجل » . . . ولكنه استخدمه فى مجال آخر ، غير مجال « التصور النهي » الذى وجدناه عند « فيشته » ، وغير مجال « الفكرة » التى عرفناها لـ « هيجل » . استخدمه فى مجال « الاقتصاد » ، واستند فى هذا الاستخدام إلى تاريخ الجماعة .

فكل « شئ » — فى نظره — يتضمن نقيضه ، بحيث إن كل « شئ » يهدم نفسه ، وهذا هو التصور العام لمبدأ النقيض . ولكن « ماركس » يستخدمه كى يدل على وقوع انهيار د المجتمعات ، وسقوطها ، تلك المجتمعات التى قامت على أساس من د الرأسمالية . فالمجتمعات السابقة على الرأسمالية ، وهى : دول الملوك ، والمجتمعات الإقطاعية (أصحاب المزارع الكبيرة) انهارت — بناء على تفكير « ماركس » — لأنها تضمنت عنصر المقابلة ، أو النقيض . وعلى هذا النحو ستتهار هذه المجتمعات الحديثة الرأسمالية . وتحول إلى المقابل والنقيض لها ، وهو المجتمع الشيوعى ذر الطبقة الواحدة من العمال .

ومع أن مبدأ د النقيض ، لا يقف بتحول الشئ إلى مقابله فقط ، بل سيتحول الشئ ومقابله إلى « جامع » لها ، ثم هذا د الجامع ، بدوره

يصير إلى « شئ » ، يتحول هو أيضاً إلى مقابلة ، ثم إلى « جامع » . . .
وهكذا — مع أن منطق هذا المبدأ هو الاستمرار في « التحول » ،
فالماركسية تقف ترقب تحول المجتمع الرأسمالي إلى النقيض والمقابل له
وهو المجتمع الشيوعي ، عند حد هذا المجتمع . ولا تذكر — فضلاً
عن أن ترقب — توقع انهيار المجتمع الشيوعي وسقوطه ، وهدم
نفسه في مجتمع مقابل له ، بناء على أن كل شئ يتضمن قعوض نفسه ،
وأن فيه عامل المدم لنفسه ! ! وهذا بما يؤخذ على التطبيق الفلسفي
لمبدأ النقيض في الفلسفة الماركسية ، كما سنذكره في شئ من التفصيل فيما بعد .

ويرى « ماركس » ، أن انتقال الشئ وتغيره إلى قعوضه — تطبيقاً لمبدأ
النقيض — يحدث بالتدرج . ولكن التدرج في التغير يصل إلى نقطة
معينة ، ثم يحصل انقلاب فجائي . وهذا التغير يحدث بسبب زيادة كمية
الشئ أو قعوضها ، والتغير في السكم يتبعه تغير في السكيف والطابع معاً .
« والشئ » ، بعد أن تتغير كميته يكون له طابع جديد ، أو حال جديدة
تختلف عن حاله الماضية (١) .

وعندما يقول « ماركس » : إن كل « شئ » ، يتغير بالتدرج ولكن
إلى نقطة معينة فقط ، يقصد حرفياً كل شئ . وهذا معناه أن كل شئ
في الطبيعة مدفوع لأن يظفر ويطفح في الوجود ، ثم يضطئ عن طريق

(١) فإذا كان إنسان يحسن الماء ، فإن سرعة النار تزداد بالتدرج نحو أعلى إلى نقطة
معينة . وبعد ذلك يأتي التغير المفاجئ . الثوري ، فليس عندنا ماء ، إنما عندنا بخار . وفي بخار
الماركسية ، أن الزيادة في حرارة الماء تغير في السكم ، ولكن عندما يحصل التغير المفاجئ ، يكون هناك
بخار — الذي هو يختلف في السكيف والنوع عن الماء . وبهذا التل يثبت « ماركس » شيئين
أولاً : أن تغير السكم يتبعه تغير السكيف ، وثانياً : أن الانقلاب في التغير أمر ضروري .

الانقلاب المفاجيء والتغير الثورى . ومن الخطأ فى نظر «ماركس» : قبول مبدأ التغير بالتدرج كحادث مستمر ، بدون انقلاب . ولا يهم أن نتحدث هنا عن الجماعة ، أو الكائن العضوى الحيوى . فكل شيء ، بالنسبة إلى الماركسية ، يجب فى وقت خاص أن يمر بانقلاب لجأى ثورى . و «الانقلاب ظاهرة طبيعية — فى نظره — لكل موجود أو لكل ما يوجد .

ومعنى هذا القول أيضاً أن كل شيء يوجد ، هو فى حال تغير دائم ، كل شيء هو صيرورة . فلا شيء فى الوجود يبقى على حال واحد . كل شيء جاء إلى الكينونة ينمو ويتطور ، وفى النهاية يمضى وينهدب .

وكنتيجة لهذا القول : تدعى الماركسية أن الذى يعتقد من الناس فى القيم أنها أزلية أى يعتقد بقيم غالبة — هو مصدق بأشياء لا توجد فى هذه الطبيعة . حتى هؤلاء الذين يعتقدون أن بعض القيم يجب أن يحتفظ بها للوقت الحاضر أو للحال الراهن ، هم مصدقون أيضاً بما لا يقع . فإذا اعتقد شخص أن كل شيء يتغير ، فن الساذجة بعد ذلك أن يكون محافظاً ! ! وقسم من الراديكالية الماركسية يتفرع عن هذا المنطق

وهنا نجد أن الماركسية أدخلت على مبدأ النقيض — الذى يفرض الانتقال والتغير — ظاهرة أخرى هى ظاهرة «الانقلاب» و «الثورة» عندما يصل الأمر فى انتقاله إلى مرحلة معينة . كما أنها تقيس انتقال المجتمع من طبقة إلى طبقة ، على الماء (الطبيعى) فى انتقاله من حال إلى حال — أى فى انتقاله إلى بخار — وذلك أنه لا بد فيه من «انقلاب» و «ثورة» . وبالإضافة إلى هذا وذاك نجد ما وسعت دائرة الشيء ، فلم يعد الكائن

الطبيعى ، وإنما أيضاً يشمل د القيم الأخلاقية ، . ولم تصبح القيم الأخلاقية قابلة للتغير لحسب — فى نظر الماركسية — بل واجبة التغير وتنتقل القيمة إلى قيعضها فى تدرج ، ثم يتم التغير أو الانقلاب فجأة ودفعة واحدة .

وعلى نحو صنيع د هيجل ، فى صياغة د مبدأ النقيض ، ، توضح الماركسية أن : كل شيء يتضمن قوتين رئيسيتين متقابلتين : واحدة تسمى د الدعوى ، والأخرى تسمى د مقابل الدعوى ، هاتان القوتان تهدم إحداهما الأخرى ، ولكن ينشأ من الهدم حالة جديدة تسمى د جامع الدعوى ومقابلها ، . ثم يسقط هذا الجامع ويتحول إلى مقابله ، وعندئذ نحصل على دعوى أخرى ، وعلى مقابل الدعوى من جديد ، ثم ينشأ من قبالهما وتناقضهما جامع جديد ، وهكذا . . . فى تسلسل لانهاية له . وصياغة مبدأ النقيض فى هذه العبارات ، ربما ناسب تطبيقه فى دائرة المجتمع التى اختارتها الماركسية مجالا للتطبيق ، وربما ناسبه أيضاً معنى د الصراع ، بين الطبقات فى الجماعة — الذى حرصت هى أيضاً على أن يكون مصطلحاً خاصاً بها ، وذلك بدلا من د التقابل ، بين د الشيء ، و د مقابله ، وهو ما اصطلاح عليه (فيشته) و (هيجل) من قبل ، عند شرح (مبدأ النقيض) .

وقد اختارت الماركسية مبدأ النقيض فى دائرة (المجتمع) ، واستخدمته لتحاول أن تبرهن به على أن الشيوعية مجتمع أسمى فى القيمة من كل مجتمع وجد قبلها

- فالمجتمع ذو النظام الملكى سقط وتحول إلى الجانب المقابل له
- والجانب المقابل له طرفان ، وهو حكام الملك من جانب والعبيد والفقراء فى رعيته من جانب آخر
- ثم من الفريقين المتقابلين (حكام الملك ورعيته من العبيد والفقراء)

تكون الجامع بين الشيء ، ودمقابه ، وهو المجتمع الإقطاعى — إذ حكام الملك أصبحوا أصحاب الأراضى ، والفقراء أصبحوا المستأجرون لها

- ومن الكفاح فى المجتمع الإقطاعى بين الملك والفلاحين نشأت الرأسمالية الصناعية ، وبذلك سقط الإقطاع فى القوة المقابلة له — وهى الرأسمالية .
- وتريد الماركسية لك أن تقول الآن : إن الرأسمالية — وفيها طرفان متقابلان : أصحاب مال وعمال — سيسقط أحد طرفها فى القوة المقابلة لها ، وهى قوة العمال . والمجتمع الجديد ، هو المجتمع الاشتراكى ذو الطبقة الواحدة .

ولكن . أيقف مبدأ « النقيض » عند هذا المجتمع الجديد ذى الطبقة الواحدة ، أم سيسقط هو بدوره فى مقابل له — كما هو منطلق هذا المبدأ الذى يعد كضرورة حتمية فى الوجود ؟؟

وترى الماركسية أن انتقال المجتمع من حال إلى حال يصبحه تطور فى القيمة فالإقطاع أسى من دولة الملك ، والرأسمالية أسى من الإقطاع ، والشيوعية إذن أسى من المجتمع الرأسمالى 11 وادعاء أن كل مجتمع أسى من سابقه مصدر براق للنهاية الشيوعية ، وكثير من الناس يصيرون أتباعا للشيوعية ، لأنهم يعتقدون أنهم يعملون من أجل عالم أحسن ، من أى عالم آخر وجد قبل ذلك .

وبما أن مبدأ « النقيض » مبدأ ضرورى فى الوجود — وإن كانت ضرورته لا تتجاوز دائرة « التصور الإنسانى » ، أو دائرة « الفكرة » ، كما عرف الأمر عند « فيشته » و « هيجل » — فدعاة الشيوعية يذكرون أنهم لا يخلقون الكفاح بين الطبقات . أى لا يوجدون التناقض بينها ؛ بل هم يلاحظون الوجود فى سيره فقط .

وهكذا استخدمت الماركسية مبدأ « النقيض » ، في دائرة الجماعة الإنسانية ، وعدلت باستخدامه عن المجال الذي استخدم فيه من قبل ، وطبقته على « القيم » الأخلاقية قياساً على تطبيقه في « الشيء » ، المحس . واستحدثت « الانقلاب » ، و « الثورة » ، في مجرى التغير ، كظاهرة عامة له ، يجب أن تخضع لها « الجماعة » ، الإنسانية و « القيمة » ، الأخلاقية ، على نحو ما يشاهد في « الشيء » ، الطبيعي ، وعلى الأخص على نحو ما يشاهد في تحول الماء إلى بخار . وكما سار « هيجل » ، في تطبيق هذا المبدأ في دائرة « الشيء » ، (Das Ding) : أن « الشيء » ، متغير من حال إلى حال ، ومن أن فهم هذا الشيء أو معرفته ، من أجل ذلك ، عبارة عن إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء . تذكر الماركسية أيضاً : أن كل شيء له علاقة بالآخر ، وأن فهمه هو إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء . وكل شيء هو كل شيء ، وليس الشيء الطبيعي وحده . فالإنسان في نظرهما ، إذا أريد الوقوف على خصائصه ، لابد أن يدرس : ككائن حي ، وككائن نفسي ، وككائن عضوي ، باعتبار وسطه الاجتماعي ، متضمناً هذا الوسط — أسرته وحياته ، ومدينته ، وبلده ونظامه السياسي والاقتصادي ، وصلته بالعالم على نطاق واسع .

(ب) الدرس ثلث :

ول « ماركس » ، نظرية مادية ، تأثر فيها بد « كوميت » ، . وهو لا ينكر وجود « العقل » ، كما ينكره المذهب المادي الميكانيكي ، ولكنه لا يدعي لحسب أن المادة توجد قبل أن يوجد العقل ؛ بل يدعي أيضاً أن المادة أكثر أهمية وأكثر اعتباراً من العقل ، إذ العقل متوقف على المادة في وجوده ولا يمكن أن يوجد منفصلاً عنها . ونتيجة ذلك : أن « ماركس » ،

لا ينكر فقط أن يبقى العقل (أو الروح) بعد الجسم ، بل يرفض
الفكرة الأساسية في الدين ، وهي الإيمان بالله ، كوجود أذى مستقل
تماماً . ومتجرد تماماً عن المادة .

و حقيقة واضحة في الماركسية : كل دين بالنسبة لماركس - من حيث
المبدأ - لعنة وماركس يحدثنا أن كل دين غدر للشعب ، ١١

وتبعية العقل ، للمادة ، في الوجود ، يصورها ماركس ، في صورة :
أن العقل انعكاس للمادة ، وليس كما يصرح « هيجل » ، بأن المادة انعكاس
للعقل . وهذا يعني أن العقل نوع من المرآة العاكسة للعالم المادى .
وهذا التصور الماركسى للحقيقة المادية على أنها الأصل ، يشمل في عموم
منطق الماركسية كل الأحداث الطبيعية وما يحيط بها . ولكن في التطبيق
لهذا المنطق الماركسى الأولى تعتبر المنظمات والأحداث الاقتصادية ، من
وجهات نظر متعددة ، هي القوة المادية الرئيسية أيضاً . أما الأحداث
السياسية ، والاجتماعية ، والأخلاقية فهي انعكاس الأحداث الاقتصادية
الراهنة . و « ماركس » و « إنجلز » ، إن وحدا مغزى التاريخ في أحداث
الحياة الاجتماعية بصفة عامة ، لكنهما ينظران إلى الجانب الاقتصادى
بالذات من بين أحداث هذه الحياة . والأحوال الاقتصادية ، تبعاً
لتقديرهما ، هي العوامل المحددة في كل الحالات الاجتماعية ، وهي التي
تكوّن البواعث النهائية لكل الأعمال الإنسانية في تاريخ الجماعة البشرية .

وتغير الأحوال الاقتصادية وتطورها يؤثر وحده لذلك على حياة
الدولة ، وعلى سياستها ، وكذلك على العلم ، والدين . وهكذا :
كل الإنتاج الثقافى والذهنى فرع عن الحياة الاقتصادية ، وكل التاريخ
لهذا يجب أن يكون تاريخ اقتصاد .

و «إنجلز» Engels^(١) على الخصوص يعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً ، فيذكر : أن الإنتاج الاقتصادى فى كل فترة من فترات التاريخ - الذى يتبعه بالضرورة عنده التقسيم الاجتماعى إلى طبقات - يصور أساس التاريخ السياسى ، والعقل معاً ، لهذه الفترة . والتاريخ كله ، بناء على ذلك ، كان تاريخ الكفاح بين الطبقات : الكفاح بين المستغلين والمستغلين ؛ بين الطبقات السائدة والمسودة ، على درجات مختلفة فى التطور الاجتماعى . ويحكم مبدأ « النقيض » هنا (Der Widerspruch) متنبئاً : أن هذا الكفاح وصل الآن إلى درجة معينة ، عندما لم تستطع الطبقة المستغلة المستندة - وهى الطبقة العاملة - أن تتخلص تماماً من الطبقة المستغلة المدركة - وهى الطبقة المدنية البورجوازية (Bourgeoisie) وتخلص الجماعة كلها من الاستغلال والاستغلال ، وستحل محل الجماعة المدنية القديمة بطبقاتها المختلفة « رابطة » فيها التطور الحر لكل فرد ، الذى هو التطور الحر للجميع . ومن هذا التعبير جعل شعار الشيوعية : « التطور الحر لكل فرد ، هو التطور الحر للجميع » .

والعقل الإنسانى إذا كان تابعاً للأحداث المادية بوجه عام ، فإنه الآن يخضع خضوعاً مباشراً وقوياً للجانب الاقتصادى منها . ودفاعية ، العقل فى نظر الماركسية ، هى فى تبادل العمل مع المادة . ولكن الأفكار لا تأتى من العمل الحر العقل ، ولكن تظهر كنتيجة للقوى المادية المؤثرة على الجهاد الإنسانى ، وكنتيجة لأفكارنا ، نحن نعمل ونغير بناء العالم ، ثم العالم المتغير يعطينا أفكاراً جديدة ، وهكذا بدون نهاية ١١

(١) ١٨٢٠ - ١٨٩٥ : وهو Friedrich Engels ، فيلسوف وعالم اجتماع ، وزميل لماركس ، والمخرج للجزئين : الثانى والثالث من كتاب «رأس المال» ، من تأليفه وتأليف «ماركس» .

لأجل هذا الارتباط الوثيق بين العقل والمادة ، في نظر الماركسية ، ينكر «ماركس» أن يكون السؤال : «هل الحقيقة المجردة خصيصة من خصائص العقل البشري ؟» ، سؤالاً نظرياً يجب عنه العقل وحده ، دون الاختبار الواقعي والتجربة الحسية — كما يصنع أرباب الفلسفة «العقلية» . ويراه سؤالاً عملياً ، أى تجيب عنه التجربة . كما يرى أن عزل «الحقيقة» ، أو عزل «عدم الحقيقة» ، الفكرية عن الواقع العملي مسألة بيزنطية ، وأن الفلاسفة في شرحهم للعالم ، حتى الآن ، شروحاً مختلفة قد تركوا النقطة الرئيسية ، وهي تغير العالم . ثم إن كل شيء يمكن معرفته ، ولكن الجواب الذي نبحت عنه — كما يرى ماركس — هو : طريقة البحث العلمي . والبحث العلمي كما يراه : هو الذي يؤسس على النظرة المادية في المنطق والجدل ، أى : على ربط العقل بالمادة ، وإخضاع كل شيء ، حتى القيم ، للتغير الذي هو ظاهرة مبدأ النقيض ، كبداً ضروري في شرح الوجود كله .

(ح) المذهب المادي التاريخي :

ولأن «ماركس» طبق مبدأ النقيض الذي تصحبه ظاهرة التغير في «المجتمع» ، وحاول أن يدلل على الانتقالات «إلى الضد» من تاريخه المادي ، وبالأخص من الجانب الاقتصادي فيه — عُرف مذهبه بالمذهب المادي التاريخي ، وقد يذكر أيضاً باسم المذهب التاريخي الاقتصادي . وإذن هو : نوع من فلسفة التاريخ يحاول توضيح العادات التي تطورت فيها الجماعات ، من الماضي البدائي إلى الوقت الحاضر ، مع التنبؤ بما سيحدث في وقتنا الحاضر ، وكذلك بما سيقع في المستقبل . وليس

من الممكن، في نظرية ماركس، أن تتطور الأحداث الاجتماعية وتغير، وبالتالي يتكون التاريخ للجماعة، في صورة عظماء من الزعامة أو المفكرين الذين يظهرون من وقت لآخر. ولكن نمو هذه الأحداث التاريخية وتطورها يمكن في القوى المادية وحدها، التي لها قيمتها في العمل في الجماعة. وهذه القوى - كما ذكرها - هي القوى الاقتصادية، وعلى الأخص نوع مخصوص منها، وهي التي بين المال والعمل. فالقوى الاقتصادية كلها تتبع العلاقة بين الملاك والأجور التي يدفعون للإنتاج من جانب، والعمال الذين يصنعون الإنتاج من جانب آخر. فإذا كانت هذه العلاقة متوازنة توازناً سليماً استقرت الجماعة، وإذا كانت غاروجة عن هذا الضرب من التوازن تطلبت الجماعة التغير. وتوضح الماركسية هذه العلاقة على النحو التالي:

• في أثناء الجزء الأول من القرن التاسع عشر كانت الصناعة في الجملة إنتاجاً لعمليات صغيرة، وكانت تباشر مباشرة متفرقة. إذ أن كثيراً من المحال التجارية كانت محال الأفراد، وكانت مملوكة ملكاً خاصاً، وكان المالك للحل لا يملك الأجور والنفقات لحسب، بل كان هو نفسه يصنع الإنتاج. وكانت الصلة لذلك بين المالك الشخصي والإنتاج الشخصي تساوى: واحداً لواحد. وهذه العلاقة المتناسقة عبرت عن عدم الاستقرار - تبعاً لمبدأ أن كل شيء ينطوي على نقيضه - الذي تطور كنتيجة لسقوط النظام الإقطاعي القديم، ووصل إلى الحال الجديدة، وهي المباشرة لحرة للرأسمالية.

• ولكن التقابل والتناقض المنطوي في الرأسمالية (أصحاب رؤوس الأموال من جانب والعمال من جانب آخر) أنتج حالة جديدة، هي حالة

عدم التوازن . فالصناعات والأجور بيد ملاك خصوصيين وهم قلة ، بينما المصنوعات والمنتجات كانت تصنع بواسطة مجهودات متجمعة لعمال كثيرين . وهذا يعنى أن العلاقة بين الملكية الخاصة للأجور والإنتاج من جانب ، والطريقة الجماعية للإنتاج من جانب آخر ، هى علاقة عدم الانسجام . وهذا يقضى بأن الانسجام فى الجماعة لايمود حتى تكون الصناعات جماعية . أى أن استقرار الجماعة لا يكون حتى تولد الجماعة الشيوعية ١١

ولكن من جديد : إذا قامت الجماعة الشيوعية ، هل سيستقر سقوطها فى الجماعة المقابلة لها ، تطبيقاً لمبدأ النقيض الموجب للتغير المستمر وانتقال الشيء إلى نقيضه ، أم تتوقف ضرورة هذا المبدأ عن قيام الدولة الشيوعية وحدها ؟ هنا يصمت المبدأ ، وتحدث الرغبة .

فالمذهب المادى التاريخى عبارة عن تحليل الحوادث التاريخية ، بواسطة تطبيق مبادئ البحث الجدلى ، القائم على مبدأ النقيض .

والنظرية الاقتصادية لماركس ليست نظرية اقتصادية للاقتصاد الجماعى ، بل هى بالأحرى محاولة لفهم طبيعة الرأسمالية : فهو يدعى أن القيمة الحقيقية للمصنوعات تقاس بمقياس مبلغ قوة العمل الجماعى الضرورى التى تنتج هذه المصنوعات . ولكن لا يدفع العمال مقابل القيمة الكلية للمصنوعات ، لأن ملاك الصناعات والرأسماليين يحتفظون بنصيب لأنفسهم . وهو النصيب الذى يمثل الفرق بين القيمة الحقيقية للمصنوعات المنتجة وجملة النقود التى دفعت للعمال . وطالما لا تدفع للعمال القيمة الحقيقية للمصنوعات ، فهناك فضلة فى الإنتاج لا تباع وبالتالي هناك د بطلاة ، بين العمال ، وبالتالي هناك عدم استقرار .

(٤) الماركسية كنظام سياسي للجماعة :

وأخيراً ليس هناك في النظام الشيوعي مكان لأكثر من حزب واحد، هو الحزب الشيوعي . والاشتراكية يجب أن تحمل محل الرأسمالية . وكل الصناعات ، والمزارع ، ومصادر الثروة الطبيعية ، والخدمات ، يجب أن تملكها الدولة ، وتشرف عليها .

وهذه الجماعة الجديدة الاشتراكية أو الشيوعية ، تبرز للوجود عن طريق الكفاح بين الطبقات كنتيجة لحرب أو ضغط ، ويسقط النظام القديم السابق عليها ، وتنشأ دكتاتورية من العمال . والمعارضون القدامى يجب أن يتحولوا .

و «ماركس» يعتقد أن جوهر الدولة هو في سيادتها وسيطرتها ، وهذا يعني في الواقع القوة البوليسية . والقوة البوليسية تكون حيث توجد طبقات ، وما دامت الجماعة الشيوعية طبقة واحدة ، فلا بد أن تحتفي السيادة وتحتفي معها القوة البوليسية وتبقى بالتالي الجماعة الشيوعية . .

وبذلك يريد «ماركس» أن يضفي على المجتمع الشيوعي طابعاً خلقياً ، وهو أنه لا يحتاج إلى حراسة خارجية عن ذوات الأفراد ، طالما أصبح هناك استقرار نفسي بتحويله إلى مجتمع ذي طبقة واحدة ، إذ بذلك يتوفر الاطمئنان ، ويرتفع الحقد .

وما يصنعه «ماركس» في هذا التبرير يشبه ما يتميز به المجتمع المؤمن بالله من عدم حاجته إلى حراسة خارجية ؛ اكتفاء بأثر الضمير الديني الذي للأفراد . ويعتقد أيضاً - تطبيقاً لمبدأ النقص في مجال الجماعة - أن الشيوعية آتية لا بد منها ، وأن الشعب سيضطر لأن يأخذ جانباً في كفاح

الطبقات ، لإحداث الانقلاب ، الذى لابد منه فى المرحلة الأخيرة من
مراحل التغيير . ودكتاتورية العمال التى يؤول إليها الأمر فى الجملة يجب
أن تكون منظمة تنظيميا محكما ، كما يجب أن تكون مختارة من العمال المهرة
الذين يعيشون فى المناطق التى تسودها الصناعات .

* * *

قيمة الماركسية كزهد فلسفى :

يتضح الآن : أن الماركسية امتداد للصراع بين « الطبيعة والחס ،
من جانب ، وبين « الدين ، و « الميتافيزيقا » من جانب آخر
إنها صراع فكرى بين الله والعقل من جانب ، والمادة من جانب آخر . . .
هى صراع بين قيمة الإنسان والحياة الإنسانية ، وبين ما هذا
الإنسان والحياة الإنسانية من العالم المحسوس ، وقيمة الحياة الحسية
هى صراع بين « حرية ، الإنسان فى أن يتصور ، وفى أن يواجه الطبيعة
ويرتفع بقوة البشرية فوق قوتها المادية ، وبين « جبر » الطبيعة للإنسان وإملائها
عليه تكوينه الخاص ، وتوجيهه المعين ، وهدفه الذى لا ينفك عنه فى حياته .
إن الصراع بين الدين والميتافيزيقا ، وبين الماركسية ، صراع قديم منذ
وجد الدين ، وقبل أن تتكون الميتافيزيقا كعلم ، وقبل أن يوجد دكارل
ماركس . . إنه قديم منذ أن اعتقد الإنسان فى الله ، والشيطان معا ١١ ثم
أخذ ألوانا شتى ، وأسماء مختلفة إلى أن وصل إلى « ماركس ، فى القرن
التاسع عشر .

وصراع الدين والميتافيزيقا مع الماركسية صراع أودى ، ومن إنتاج

العقلية الأوربية وحدها ، وتحت ضغط الحياة الأوربية وما فيها من قلق واضطراب ، فهو يمثل حلقة من حلقات العقلية الأوربية . وإن التفكير الأوربي منذ النهضة الأوربية — التي استغرقت القرنين الخامس عشر في فلورنس والسادس عشر في روما ، حتى وقت هذا الصراع الماركسي العقلي — هو محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة :

- ما قيمة «النص» ، أو الدين في التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة «العقل» ، أو المثالية في التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة «الحس» ، أو الواقع في التوجيه والمعرفة ؟

والماركسية ، كمنهج فلسفي ، يؤمن بالحس وقيمه في التوجيه ، هو ضد الدين والعقل معا . وقد تكون من عدة مدارس فلسفية وجدت قبل الماركسية ، إما في القرن التاسع عشر نفسه ، أو في القرن الثامن عشر قبله :

(١) فاستخدمت مبدأ « النقيض » ، (Der Widerspruch, Principle of Contradiction) — ضد العقل والوحي معا ، ذلك المبدأ الذي قامت عليه فلسفته « فيشته » ، لتأييد العقل ، وقامت عليه فلسفة « هيغل » ، لتأييد العقل والوحي على السواء . استخدمت هذا المبدأ في « الأشياء » : وجعلت « القيم » و « الجماعة » من بين الأشياء . . .

• وطبقاً لاستخدامه في دائرة القيم : أصبحت القيم في نظرها تتغير ، وأصبح الاعتقاد بثباتها وممّا .

• وطبقاً لاستخدامه في دائرة الجماعة : أصبحت الجماعة غير مستقرة ، ويتنظر فيها التحول حتماً ، ثم الانقلاب من وقت لآخر .

• وإذ تدعو إلى تغير القيم : تكافح المثالية ، والتقاليد ، والمبادئ الأخلاقية في نفوس الأفراد والجماعة .

• وإذ تدعو أيضاً إلى تغير الجماعة وتحولها إلى جماعة ذات طبقة واحدة عمالية : تكافح أصحاب العمل النعني ، وأصحاب رؤوس الأموال ، وأصحاب المزارع الواسعة ، والأرستقراطية المالية أو الوراثة على السواء .

• وأصبح لديها : الشيء الطبيعي يتغير إلى مقابله ، والقيمة الخلقية تتغير إلى قيمتها ، والجماعة تتحول إلى ضد نظامها . كما أصبح هذا التحول منتظراً وضرورياً . وما يتحول إليه الأمر هو الأفضل ، فالحال الجديدة للشيء والقيمة والجماعة ، أفضل من الحال السابقة .

(٢) واستخدمت مبدأ : د تبعية العقل في وجوده لوجود المادة ، والذي أسس عليه د كومت ، فلسفته د الوضعية ، وبناء على ذلك هي :

لا ترى استقلالاً للعقل ، فضلاً عن سيادته على غيره . وأصبح العقل في نظرها انعكاساً للمادة ، أي مظهرها لها ، وعلى عكس ما ذكر د هيجل ، من أن العالم المادي مظهر للعقل الداخلي . وأصبحت الحياة المادية هي التي تكون العقل النظري للإنسان . وهو الفكر ، والعقل العمل له . وهو المبادئ الخلقية في السلوك الإنساني . وأصبح الجانب الاقتصادي من الحياة المادية صاحب الأثر البالغ ، أو صاحب الأثر الأول في هذا التكوين العقل النظري والخلق مما ، كما أصبح هو المقصود من الحياة المادية .

ولأن وجود العقل غير مستقل عن المادة ، وإنما وجوده كظاهرة لها

فقط — أصبح الله غير موجود إطلاقاً في نظرها ، لأنه معنى
أو عقل ، أو روح ، بدون مادة . هو ليس مشخصاً ؛ بل مجرد عن
التشخيص الحسى ، ومجرد عن التحديد الواقعى فى هذه الطبيعة . ولذا
هو غير موجود عندها ، لأن الوجود مادى فقط ، أو ظاهرة للمادة .
والمادة هى الموجودة وحدها وجوداً أولياً أصيلاً ، وظاهرة المادة تابعة
فى الوجود لها .

وعن تبعية العقل للمادة : أحلت « الجبر » محل « الاختيار »
فى توجيه الفرد . وأصبح الفرد لذلك مجبوراً لاختيار له ؛ مجبوراً
ببيئته ، وبوراثته ، وبحياته السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية على
الخصوص . وهنا يبق شعار الماركسية : « التطور الحر لكل فرد ،
لذى هو (أى الفرد) التطور الحر للجميع » — غير مفهوم !!

(٣) واستخدمت مبدأ « التعويض » فى الدين ، الذى اتجه إليه
« فير باخ » فى فلسفته الإنسانية الطبيعية . وعلى نحو مادعنا « فير باخ » إلى
جعل « علم الإنسان » بدل الدين ، وإلى جعل « الإنسانية » معبود
الإنسان وإلهه الأكبر — جعلت الماركسية « الجماعة » و « الدولة »
« معبود » الإنسان ، وجعلت « العلم المادى » مصدر التوجيه له فى حياته ،
بدلاً من الوحي ، أو بدلاً من العقل كمصدر للبرقة . وإذا جعلت الدولة
« معبود » الإنسان ، فالآخرة ليست وراء هذه الحياة التى نعيش فيها ،
والجزء ليس فى دار أخرى بل هو فى هذه الدار وحدها . و « القرين »
الذى كان يتقرب منها عابد الله إليه هى هنا فى إنكار « الفردية » ،
وفى العمل من أجل الدولة .

(٤) وإذا تمسك الماركسية التفسير المادى التاريخى فى التدليل على صحة

مبدأ « التقيض » - كبداً ضرورى - فى تحول الجماعة واقلها
إلى دولة ذات طبقة واحدة عمالية ، لاتوافق « فيخته » على أن التاريخ
يكونه عطاء الفكر والسياسة وإنما قرع عكس ذلك :
تقر قوة واحدة مادية فيه - كقوة مكونة له وموجهة لسيده ، هى
القوة الاقتصادية . فهى القوة الخالقة المحددة للمجتمع ولعطاء
الفكر والسياسة .

(هـ) واستخدمت فكرة « العقل المجرد » ، التى عرفت لـ « هيجل » ، على
نحو « نفسى » ، لافكرى ، وذلك كى تشرح نمو الإنسان وتطوره
فى تفكيره ، واتجاهه فى حياته ، متأثرة فى ذلك بتصوير « اشتين تال » ،
وهى ترتب على ذلك وجوب العناية بكل ما هو « شعبى » : من لغة عامية ،
وفن ، ومادات ، وتبالغ فى تقديرها وتفضيلها .

هذه هى الأسس الفكرية العامة للباركسية - كذهب فلسفى ، قبل
أن يكون فى صحتها عمل « الدعاية » الشيوعية . وهى فلسفة أرادت
أن تحل مشكلة « عدم التوازن » بين طبقات المجتمع الألمانى ،
وبالأحرى تزيل التناقض هناك بين أصحاب الصناعات من جانب ، وعمال
المصانع من جانب آخر ، ومن أجل ذلك أخذت الطابع الاقتصادى .
هى علاج لحال قائمة إذ ذاك ، أو هى « تبرير » ، لرغبة فى وضع معين
يسود علاقة خاصة فى جو الحياة الأوربية . والأسس الفكرية التى استعادت
من المدارس الفلسفية السابقة عليها ، لم تعد لها - على نحو ما رأينا -
لأنها فى ذاتها تحتاج إلى تعديل من الوجهة الفكرية ، وإنما لى تلام
مع « الرغبة » المطلوبة ، وتكون لها صفة « التبرير » لشيء ، تكون قبلاً
فى نفس المؤسس الأول لها ١١

ملاحظات على الفلسفة الماركسية

(١) تصف الماركسية الدين بأنه « مخدر » ، لأنه يدعو إلى تأليه غير المحدود في الوجود وهي تقف عند المحدود الذي هو الحس ، وبأنه يدعو إلى تقديس علة عامة للوجود وراء الحس والشاهد وهي تنكر وجود ما عدا الحس والشاهد ، وبأنه يدعو إلى « القيم » الأخلاقية و « المثل العليا » ، الثابتة وهي لا ترى ثباتاً لشيء على الإطلاق كما لا ترى قيماً ولا مثلاً فيما عدا ما يوحى به الحس وما يقدمه للإنسان من متع حسية وما يسد به حاجة بدنه فقط . إذ المتع العقلية عندها ظواهر ، أو صدى للتع الحسية ، ولعلاقات الإنسان الطبيعية التي يعيش فيها .

تصف الدين عامة بأنه مخدر ، لأنه يقف في طرف مقابل لما تؤمن هي به .

وتصف المسيحية الأرثوذكسية على الخصوص بأنها « سلطة » ، تعوق « الانتقال » ، أو « التقدم » ، في سير العالم ، كلازمة لمبدأ « النقيض » ، في الوجود ، لأن لهذه الكنيسة نفوذاً سياسياً وروحياً استخدمته في تأييد الوضع السابق على الثورة الحمراء ضد التغييرية ، فكانت تؤيد « الرجعية » ، ولا تعين « التقدم » ، الذي يدعو إليه « التطور » ، بوجه خاص !

وهي لا تعيب الدين عامة لأنه يدعو إلى الاعتقاد والإيمان ويعمل أتباعه على تقديس ، ما يراه أهلاً للتقديس من الموجودات — لا تعيب الدين بذلك ، لأنها نفسها تدعو إلى « الاعتقاد » و « الإيمان » ، وتحصل

في عنف وإصرار — لا عن اقتناع — على « تقديس » ما تراه أهلاً
« للتقديس » و « العبادة » ، ا ا هي نفسها تدعو إلى عبادة « الدولة »
وتدعو إلى الصلاة في محراب « العلم » ، وتأخذ على الكنيسة المسيحية
الأرثوذكسية نظام « الكهنة » ، و « المجمع المقدس » وصيغة
« عصمة » البابا ، وهي ذاتها تضي على « الحزب » الشيوعي ،
و « رياسة » هذا الحزب لوناً سميكا من « القداسة » و « الاعتبار » ،
لا يتردد في قيمته فضلاً عن أن يناقش فيه ا ا هي تدعو إلى
« عبادة » و « معبودها » هو الدولة ، وتدعو لذلك عن طريق
الفلسفة ، فهي « وثيقة » باسم الفكر ا ا ثم إذا هي تسكر إله الكنيسة
لأنه فيما وراء الطبيعة لا يحس ، تدعو في الوقت نفسه إلى عبادة
« مالا يحس ويشاهد » وهو الدولة ، أو المجتمع . وإلا فأين ، مكان
الدولة ومكان المجتمع فيما وراء التصور الذهني ؟؟

(٢) وتعييب « ثبات » القيم الأخلاقية ، وأن يكون هناك اعتبار عام
للقائيس الأخلاقية ، لا لأن القيم الأخلاقية في نفسها ليست ثابتة
وليس لها اعتبار عام ، بل لأنها طبقت « مبدأ النقيض » في القيم ،
قياساً على تطبيقه في الأشياء المحسنة ، حتى تحفظ الأوضاع التي تطلبها
في الجماعة : في دائرة الأسرة ، وفي علاقة أحد الجنسين بالآخر ،
وفي علاقة الفرد بالدولة ، القيمة الخلقية ، و « هيئة » المبدأ السلوكي ،
فتقاليد الأسرة في نظرها ، وفضائل الجنس ، وحرية الفرد — كما تريد
أن تنظر إليها — ليس لها اعتبار ثابت . قيمتها اليوم تتغير عن
ذي قبل ، ويجب أن تتغير ، ويجب أن يكون الجديد أفضل من القيم
في الوقت نفسه ا ا والدعوة إلى « الحيوانية » ، في علاقة الجنسين
بعضهما ببعض ، قد تكون مبدأ أخلاقياً ا ا ونظام تبنى الدولة

للأولاد، الشرعيين وغير الشرعيين على السواء، قد يكون نظاماً أخلاقياً، بعد أن يعتبر نظاماً اجتماعياً ١١ و د د ر ق، الفرد قد يكون مبدأ أخلاقياً كذلك ١١ فإذا تم وقوع في المجتمع أحد هذه الأمور، فهو أفضل، لأن الحال الجديدة التي ينتقل إليها الشيء — بحكم مبدأ النقيض — أدخل في القيمة والأفضلية ١١١

و د التقدمية، التي تطلبها الماركسية دائماً : هي الحال التي تلي الحال القائم لشيء ما، وهي التي تنطوي على اعتبار الأكثر والقيمة الفضلى ١١

أما ثبات القيم الأخلاقية — وبالتالي اعتبارها العام — فيتضح من تحديد القيم نفسها. فقيم السلوك في حياة الإنسان هي : النهايات العليا، في السلوك البشري، هي «آخر»، ما يصل إليه تطور الإنسان في هذا الجانب. والإنسان في تطوره يبتدىء من نقطة الغريزة والأنانية — كالحَيوان، ويغلب على تصرفه وسلوكه في طفولته مظهر الغريزة والأنانية. ثم يتدرج، فيدخل في سلوكه اعتبار المشاركة الجماعية، وكما تقدم الوعي الاجتماعي في تصرفه وسلوكه، كلما اقترب من مرحلة الرشد الإنساني. ومرحلة الرشد الإنساني تتميز بأن سلوك الإنسان فيها يقوم على يقظة قوية بالاعتراف بالغير ومشاركته في سراته وضراته. وليست القيم الإنسانية في السلوك إلا مظاهر هذا الرشد. وأخص هذه القيم : العدل، والتعان، والمحبة، والإخاء.

(٣) تستخدم مبدأ النقيض — Der Widerspruch — في أوسع دائرة، ويكاد يكون هذا المبدأ هو الأساس الأول في فلسفتها، «التبريرية»، أو الجدلية المنطقية. واللازمة الواضحة لهذا المبدأ : استمرار التغير والانتقال من حال إلى آخر مقابل له تماماً، وتطبيقه

في دائرة الجماعة ، يستلزم ترقب ضياح : القوميات ، وذهاب استقلال الشعوب فيما هو أعم منها ! لأن انطواء الشيء على قيضه ، أو — بتعبير الماركسية — الصراع بين الشيء ، ومقابلة سينتهى بالجماعات الصغيرة ، والدويلات ، والشعوب ، والدول ، إلى الانصهار في : العالمية ، كجامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn-thesis ! وتشجيع الشيوعية لاستقلال الشعوب ، هو تمهيد لفصل هذه الشعوب وعزلها ، ثم الانقضاء عليها في صور شتى من صور الانقضاء ، وهو في الوقت نفسه عمل دعاية — أكثر منه نتيجة للفلسفة الماركسية ، وللإيمان بـ : الثورة والانتقال ، !

كما أن الصراع بين الرأسمالية والعمل ، أو بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، بناء على تطبيق مبدأ النقيض — سينتهى بالطرفين إلى تملك الدولة ، لأنها عندئذ الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ! ! ولكن الدولة (١) لا يمثلها ولا يباشر تنفيذ قوانينها إلا بعض من أفراد المجتمع ، وهم : القادة ، وقد اختارتهم « الطبيعة » — تطبيقاً لمبدأ داروين — لأن يكونوا قادة ! وشأن بقية أفراد المجتمع بعد ذلك مع هؤلاء القادة ، شأن المساهمين في الشركات المساهمة مع مجلس الإدارة المنتدب ، الذي تكون بحكم الكثرة العددية في حيازة الأسهم لدى أعضائه ؛ فالشركات المساهمة وإن استوعبت جميع المساهمين ، لكن مجلس الإدارة وحده هو الذي يمثلها ويدير شئونها ، ومواقفة الجمعية العمومية التي تتعقد من المساهمين عامة على تصرفات مجلس الإدارة مواقف شكلية فقط ! !

(١) الدولة ليست هي المجتمع ، فالمجتمع يشمل جميع الأفراد الذين يعيشون معاً ضمن نطاق معين من الروابط والدوة هي الجهات المختلفة التي تصون الأمن الداخلي والخارجي لهؤلاء الأفراد .

ويعتقد مبدأ « النقيض » أيضاً ، سينتهى الصراع بين الطبقات في الجماعة وينحل في حكومة الدولة ، أى سينتهى إلى حفنة من « المحتكرين » ، ولكن في صورة مغايرة لحفنة الرأسمالية . وإذا كانت الرأسمالية تمثل « عصابة » في نظر الماركسية ، فإن الدولة الشيوعية في حقيقة أمرها أيضاً « عصابة » يعتقد منطقها هي نفسها !!

فهل الفكر الفلسفي للماركسية هنا نوع من الخداع ، قصد به إبعاد طرفي « الكفاح » - وهما أصحاب العمل والعمال معا - عن موضوع النزاع ، كي تتمكن فئة قليلة من هذا الموضوع - وهو المال أو الملك ؟ هل منطق الماركسية يمكن أن يصفها هي نفسها بأنها « مخدر » ، كما وصفت هي الدين بأنه « مخدر » قبل ذلك ؟ ؟

إن الماركسية تصر - في تطبيق مبدأ النقيض - على أن كل شيء ينتقل إلى مقابله ، ثم ينتقل المقابل إلى جامع بين الشيء ومقابله : فرأس المال سينتقل من الرأسماليين إلى مقابلهم وهم العمال ، ثم ينتقل إلى (الدولة) التي تجمع الطرفين معا . ثم إن الصراع بين الدول الصغيرة سينتقل بها إلى دولة كبرى ، والدول الكبرى يعتقد الصراع بينها ستتحول إلى « العالم الواحد » !! ترى هل سيقف مبدأ النقيض هنا عندما تتحقق وحدة العالم ، أم أن هذه الوحدة العالمية ستفتت من جديد (تبعاً : لأن الشيء - وهو هنا وحدة العالم - ينطوي على قبيضة) إلى دويلات ، وهكذا ؟ ؟ إن الماركسية كما تؤمن بمبدأ « النقيض » ، ولزم الناس بقبول نتائجه ، تؤمن أيضاً بالتحلف عن كثير من نتائجه ؛ تؤمن بالوقوف به في سيره عند الوصول إلى الدولة ذات الطبقة الواحدة ، وهي الدولة الشيوعية ! وهذا مما يجعل الفلسفة الماركسية فلسفة « تبرير » ، أكثر منها فلسفة تنظيم

لحقيقة بالكشف عنها ويجعلها فلسفة هوى ورغبة أكثر منها فلسفة فكرة.
لها اعتبار عام !

(٤) وأخيراً لم تكتف الماركسية في استخدام مبدأ النقيض في «الشيء» .
و «القيمة» و «الجماعة» ، وفي أن تتوسع في هذا الاستخدام ، حتى .
تصل إلى أن : وقوع « الشيوعية » الدولية في الجماعة الإنسانية وفي مستقبل
البشرية ليس حادثاً متربحاً لحسب ؛ بل هو ضرورى الوقوع ، وتصل
كذلك إلى أن « الدولة الشيوعية » أفضل أنواع الدول السابقة عليها . . .
لم تكتف بأن تتوسع في استخدام هذا المبدأ لتبلغ هذه الغاية ، وإنما
هى تتدخل في سير « الانتقال » و « تحول » الشيء إلى نقيضه ، فتعلن :
أن الانتقال يسير بالتدرج من الشيء إلى مقابله ، حتى إذا وصل إلى
درجة معينة وقع « انقلاب » وحصلت « ثورة » لجنائية لتعجل بإتمام
الانتقال إلى الضد ! وتمثل لذلك بتحول الماء وانتقاله إلى بخار ، عن
طريق الحرارة ! وتنادى من أجل هذا بـ « الانقلاب » و بـ « الثورة »
الحرارة ، في الجماعات غير الشيوعية ، لتستعجل الوصول بهذه الجماعات إلى
جماعات شيوعية . فكيف هى بعد ذلك تدعو إلى « السلام » ، مع أنها
تؤمن بالانقلاب ؟ ؟ ثم هل « السلام » الذى تدعو إليه يتضمن في نفسه
العنصر المقابل له وهو « الحرب » ، ككل شيء — تطبيقاً لمبدأ النقيض —
يكن فيه المقابل ونقيضه ؟ ؟ حقيقة ؛ إن « السلام » معنى ، وليس
« شيئاً » ، Ding ، ولكن الفكر الماركسى لا يفرق بين المادى والمعنوى .
في خضوعه لمبدأ النقيض ، وفي الانطواء على المقابل والمضاد له ! ! !

* * *

إن الفلسفة الماركسية — فوق أنها جملة من المتناقضات — دعوة إلى .

انتكاس البشرية ، وليس إلى «تهدم» الإنسانية . هي عود بالإنسان إلى
الرق ، وعود بالفكر والإيمان إلى «الجبر» ، وعود بالإنسانية إلى
«الرثنية» ، وبالأخلاق والقيم إلى الانطلاق في «الحيوانية» ١١

و«البطن» هي الهدف والوسيلة مما في حياة الإنسان ، غاية الإنسان
في حياته أن يعمل حتى يستطيع أن يأكل ، والحرمان من الأكل هو الوسيلة
إلى إخضاع الإنسان ، وإلى اندماجه في الحلقة المفرغة التي أسمتها : «العمل
والإنتاج» . . . من العمل إلى العمل ليأكل ، لا يعيش ١١

والذي يجب أن يعيش وحده هو «الدولة» ، أية دولة ؟ هي : «رابطة
فيها التطور الحر لكل فرد» ، الذي هو التطور الحر للجميع ، كما
يقول «إنجاز» . والتطور الحر للجميع معناه تخليص الجماعة من الرأسمالية ،
والوصول بالجماعة إلى طبقة واحدة عمالية لكن أي تطور حر لكل فرد ؟
أفي تجنيده لتخليص الجماعة من الرأسمالية ؟ أية حرية للفرد في تطوره ؟ أفي
حملة على الإيمان بأن «معدته» مصدر تفكيره ؟ أفي حملة على الاعتقاد بأن جسمه
عامل حريته ، وقد جعل الإغريق فيما مضى الجسم سجن هذه الحرية ؟ متى
كان خلاء المعدة ، أو متى كان الجوع ، مصدر خرق في تصرف الإنسان ؟
ومتى كان امتلاء المعدة عاملاً من عوامل حرية الرأي وسلامة التفكير ؟

يتحدث عن «المعدة» عند الحيوان ، ذلك الكائن الذي يساق ويدفع
ليعمل ، ومن ثم ليأكل . ولكن الحديث عن الإنسان هو الحديث
عن القوة «الخالقة» فيه ، والقوة الخالقة فيه ليست شيئاً آخر وراء
«الحرية» ، «وحرية» هي اختياره ، وموازته وتأمله ، وترجيحه ١١
وليس حرية الإنسان هي «الانطلاق» ولا هي «الفوضى» . . . حرية
الإنسان مصدر بناءة للحضارة .

ومن أجل أن الفلسفة الماركسية فيها من هنات التفكير ، ومن تحكم
« الرغبة ، والانحراف عن الطبيعة الإنسانية - ما يصدم المفكر فيها ،
كانت الجولة الرابعة من جولات التفكير الأوربي : هي جولة « الخصومة
العنيفة للفكر الماركسي » ، قبيل بداية القرن العشرين ومنذ بدايته حتى الآن .
وخصوصاً هذا الفكر ما بين مؤيد للعقل وقيمه ، أو مؤكداً لصحة الوحي
وحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالله ، وليس إلى دين أى دين إلا الماركسية
تمثل فكرة وعقيدة معاً ؛ تمثل فلسفة وديناً ، ولكن فلسفتها تبرير ، ودينها
وثنية ، وإيمانها وهم ۱۱۱

ومن الدين يشار إليهم في هذا الصراع الفكرى ضد الماركسية :
الفيلسوف الدنياركي المعاصر لماركس « كيركجارد » Kierkegaard^(١) صاحب
فلسفة « الصلة بين العلم والإيمان » ، والفيلسوف الفرنسى برجسون « Henri
Bergson^(٢) » زعيم المذهب الروحي في الفلسفة المعاصرة ، والفيلسوف الألماني
« هيدجر » Martin Heidegger^(٣) صاحب فلسفة « الوجود الزماني » .

أما « شيلر » Max Scheler^(٤) الفيلسوف الألماني في القرن العشرين ،
فيعتبر في قمة هؤلاء الفلاسفة الذين كشفوا عن تهافت الماركسية خاصة ،
والاتجاه الواقعي الوضعي في التفلسف على العموم . وفلسفته تقوم على :
الصلة بين الفكر الديني والميتافيزيقي والعلمي ، وبين الحياة

(١) ١٨١٣ - ١٨٥٥ ، وهو Loeren Keirkegaard .

(٢) ولد سنة ١٨٥٩

(٣) ولد سنة ١٨٨٩

(٤) ١٨٧٤ - ١٩٢٨ . ونأمل أن نعرض لفلسفته في كتاب مستقل ، نرجو أن يكون

على الشريب أن شاء الله . وهو فيلسوف ومن علماء النفس والاجتماع .

الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية كما تقوم على توضيح أن
« القيم الأخلاقية ، هي حقائق ثابتة .

وإذ نحن هنا في هذا الفصل ، بصدد بيان أن : « التجديد في الفكر
الإسلامي الحديث ، أثر للفكر الأوربي في القرن التاسع عشر — وهو
الفكر الوضعي ، والماركسي معا — فإننا لم نشأ أن نتعرض الآن في هذا
الكتاب للرحلة الفكرية الرابعة والأخيرة في تاريخ الفكر الغربي ،
وهي فلسفة القرن العشرين .

الماركسية والرعاية الشيوعية :

لو أن الثورة الروسية لم تقم في أعقاب الحرب العالمية الأولى ،
في سنة ١٩١٧ ، لما حفل الفكر المعاصر في القرن العشرين بالماركسية ،
ولطفت عليها اتجاهات المثالية ، والأخلاق الدينية في هذا الفكر . ولكن
حسن حظ الماركسية ، أنها وجدت في الانقلاب الروسي قوة سياسية
تؤازرها ، وتجنّد لنشرها أقوى وأحدث أساليب النشر والدعاية .

وجاءت الحرب العالمية الثانية ، وحصل الاتحاد السوفيتي فيها على نصر
عسكري وسياسي أضاف قوة جديدة إلى القوة السابقة التي آزرت الماركسية .
ثم جاء ما وقعت فيه الدبلوماسية الغربية من مساندة الروس في هذه
الحرب للقضاء على ماسي وقتذاك بـ « الدكتاتورية العسكرية » في برلين
وروما وذلك تحت ضغط اليهودية العالمية والكنيسة الكاثوليكية ، فضايف
كذلك من قوة المؤازرة للماركسية في تثبيت دعائمها ونشرها .

ومنذ نهاية هذه الحرب الأخيرة ، وجهاز الدعاية الشيوعية لنشر الماركسية

يزداد في تأثيره ، وفي توسيع دائرة الفكر الماركسي بين الجماهير والشباب في مختلف الشعوب والقوميات .

والدعاية الشيوعية لا يتضاعف أثرها بالاستناد إلى قيمة الماركسية كمنهج فلسفي ، بل تستند إلى أكثر ما تستند إلى أخطاء الغرب في حل المشاكل التي تخلفت عن هذه الحرب العالمية الثانية . وفي مقدمة هذه المشاكل : مشاكل البطالة ، وتزايد السكان - مع عدم مواجهة زيادتهم المضطردة بالزيادة المناسبة في مصادر التغذية ، وكذا أثر الاستعمار الغربي في تخلف الشعوب المستعمرة والحيلولة بينها وبين حق تقرير المصير . . . الخ .
والشيوعية تفكير فلسفي ، ودعاية في الرأي العام العالمي . . . هي مذهب فكري ، ودعاية شعبية معا .

أما مذهبها الفكري - كما قدمنا - فيعتمد على المبادئ الآتية :

● على «التغير» وأن كل شيء يتغير ، حتى القيم والمعاني : فالخير والجمال والحق وبالتالي الأخلاق والدين - تتغير . فليست هناك قيم ثابتة ، ولا معان عامة لها اعتبارها الدائم في كل وقت . و«الله» لذلك ، ليس له معنى ثابت ١١

والشيوعية قاست في ذلك المعاني والقيم على الأشياء المحسوسة في الطبيعة ، وآمنت بالطبيعة وبمقياس الاختبار ، و«التجربة» فيها لتعرف حقائق مظاهرها ، واتخذته نفسه - دون أي مقياس آخر - مقياساً للمعرفة . وبذلك أنكرت «استقلال القيم والمعاني» - ك«الروح» و«العقل» - عن المادة ، بعد أن أنكرت «ثباتها» وعدم تغيرها .
● وهذا «التغير» ينتقل من حال إلى حال بالتدريج حتى يصل إلى مرحلة معينة ، تتدخل عندها «الثورة» و«الانقلاب» ١١

ولذلك كانت الدعوة إلى « الانقلاب » في الصراع بين طبقات الجماعة —
كأمر يخضع للتغير — نتيجة لازمة لمبدأ التغير وخطوات سيره .

وكنيجة لمبدأ التغير في الجماعة ، والصراع بين طبقاتها ، تنتقل
الملكية للدولة من الأفراد من الملوك ، ثم من أصحاب المزارع ، ثم
من أصحاب رأس المال ، ثم من عامة الرعايا ، ويصبح المجتمع عندئذ جماعة
ذات طبقة واحدة عمالية وتسوق الشيوعية للتدليل على صحة هذه المبادئ .
ما تسميه بالتفكير المادى الاقتصادى للتاريخ ، وما تحاول أن تفعله من
قياس القيم الخلقية ، والروحية ، والعقلية على الأشياء الحسية الطبيعية .

وأما الدعاية الشيوعية فتسلك هنا في هذا القطاع طريق الاستخفاف
والتخدير لما يقف أمام أفكار الفلسفة الماركسية من مبادئ وتعاليم
وقاليد ، كانت في المجتمع السابق عليها :

• فبدأ كون القيم ثابتة — وهو ذلك المبدأ الذى يمثلُه الدين ،
وتمثله الفلسفة المثالية — عدو للشيوعية ، لأنه يضاد عندها مبدأ التغير
في كل شيء ، في الشيء الطبيعى ، والمجتمع الإنسانى ، والقيم الأخلاقية !!
والأخلاق القائمة على المعاني والمثل الخالدة — التى لا تتغير في نظر علماء
الأخلاق ، وهى الفضائل والذائل — يجب أن تحاربها الدعاية الشيوعية
بأسلوب التهكم والاستهتار !! والدين — لأنه ينادى بالقيمة الثابتة لله ، كما
جاءت في صفاته — يجب أيضاً أن يحارب من الشيوعية !! ولكن يجب
أن تكون الحرب ضد الدين أعنف وأقسى ، وأن يكون أسلوب الدعاية
إزاءه أشد في البذاءة والسخرية ، لأنه يسود عقلية الجماهير في أية جماعة
لها دين ، بعكس الأخلاق ومناهجها الفلسفية فهى قاصرة على خاصة
الناس !! وعندما تنزل الدعاية الشيوعية مجال المبادئ الدينية ، تستهتر بها .

استهتاراً شنيعاً . وعندما تنزل مجال رجال الدين ، تردى بهم ، وتسف
في وصف رسالتهم . وهي في مجال الدين عامة ، لاتفرق بين الدين
كعبادة ، وبين أفهام التابعين له في الأجيال التي مرت عليه . ثم هي
لاتفرق مع ذلك بين الأفهام المنحرفة ، والأفهام الأخرى المستقيمة ؛
بل تأخذ الأفهام المنحرفة في الدين على أنها الدين في واقع الأمر !!
وهي لاتخطئ في ذلك عن عدم فهم ؛ وإنما تقصد إلى هذا الخلط قصداً ، لتصل
إلى الاستخفاف والازدراء بالدين ، وبرجاله معاً !!

• ووضعية المرأة في الأسرة ، وفي المجتمع القائم على القيم الثابتة
في الأخلاق والدين ، أو على التقاليد المعروفة فيه - تنال نصيباً
كبيراً من عناية الدعاية الشيوعية ضدها . وتهدف هذه الدعاية في محيط
المرأة إلى «تحريرها» - أي إلى «عزلها» عن كل «القيود» الماضية !!
والقيود الماضية في نظرها : هي أوضاع المرأة في علاقتها بالرجل في الأسرة
وفي مكانها فيها كأم ، وفي مكانها في المجتمع الذي تعيش فيه كعضو من
أعضائه ، حسب القيم الأخلاقية والدينية والتقاليد المتبعة !!

ثم تقصد بعد هذا التحرر ، إلى أن تضمنها من جديد في مجتمع له نظرة
أخرى إلى الحياة الجنسية ، وإلى حياة الأسرة ، وإلى القيم الجماعية !! وهذه
النظرة : أن تروض المرأة على أن تؤدي ما يطلب منها كإمرأة في مقابل
الرجل ، وكمضو في المجتمع ، دون قيد خاص ، إلا قيد «الإنتاج» بما
تستطيع من إنتاج - كإمرأة ، وكمضو في المجتمع !! هي كإمرأة موضع لقاح
الرجل ، وعليها بعد أن يستوى هذا اللقاح عندها أن تقدمه وتقدف به
للدولة بدون عنوان خاص يحمله !! وهي كعضو في المجتمع عليها أن تنتج
بما يحدد لها إنتاجه من الدولة !!

• والاستخفاف بالطبقة المفكرة ، وأصحاب المزارع ، و
روس الأموال في الصناعة من جانب ، وتمجيد عمل « اليد
أو الأيدي والسواعد العاملة ، أو تمجيد العمل البدني والجسمي من
جانب آخر - مظهر آخر من مظاهر الدعاية الشيوعية . لأن أصحاب
العمل البدني في كل جماعة إنسانية هم الكثرة ، أو هم الجماهير بالقياس
إلى من عداهم . والدعاية الشيوعية تعتمد على هذه الكثرة ، لأنها كثرة
في ذاتها ، ثم لأنها لا تستطيع بعقليتها العامة المناقشة فيما توجه إليه من
هدف وغاية ١١ وفي كل ذلك تسلك هذه الدعاية نفس المسلك الذي يسلكه
الفكر الماركسي من قبل ، وهو مسلك التدليل على ترويج هذه الدعاية بما
يسمى بـ « التفسير المادي والاقتصادي للتاريخ » ، وقياس القيم المعنوية :
الروحية ، والعقلية ، والخلقية ، على الأشياء المحسوسة الطبيعية !

وإلى هنا نجد أن لكل من الفكر الماركسي ، والدعاية الشيوعية ،
معالم ومظاهر خاصة بهما ، ونجد أن كليهما يبتغي نفس الغاية . ولكن
الفرق بينهما : هو الفرق بين التحديد والدقة من جانب ، والتمويل والتفخيم
والجرأة المكشوفة من جانب آخر ١١١

* * *

وإلى هنا أيضاً ، لنا أن نتساءل :
هل لهذا الجدل الفكري في الغرب ، وما نشأ عنه من مذاهب
فلسفية ، اعتبار عام في كل المجتمعات الإنسانية الأخرى ، بحيث تصلح
مذاهبه أو يصلح بعض منها على الأقل ، لأن يردد في بيئة أخرى وفي
جماعة أخرى ، تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التي ولد ونما فيها ؟ ؟
• كان الدين في أوروبا محوراً للجدل الفكري طوال هذه القرون

الخامسة - من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر ، ولم يزل حتى الآن في مركز هذا الجدل وما قام من مذاهب فكرية لتأييد اعتبار هذا الدين ، حاول تبرير بعض معتقدات خاصة بدين معين هو المسيحية ، وبفهم معين هو فهم الكاثوليكية المسيحية . وكانت هذه المعتقدات - كمقيدة التثليث وعقيدة « النورج الإلهي » ، على الأرض ، وهو عيسى الإله الابن - مشار النقد السليبي لقيمة المسيحية ، كدين موحى به من الله .

ثم ما قام من مذاهب فلسفية لمناوأة الدين ، وإبعاده عن التوجيه ، قام ليوضح ضعف بعض العقائد ، وبعض « الطقوس » ، في العبادة ، وفي السلوك الديني ، في دين معين - هو المسيحية أيضاً ، وبفهم خاص هو فهم الكاثوليكية في المسيحية كذلك . وهذه هي العقائد السابقة من : التثليث ، والطبيعة الإلهية الإنسانية لعيسى ، والوساطة الروحية في صلة الإنسان بالله ، وأما الطقوس فيها « رسوم » ، صكوك الغفران والمنح الأخروية ، والاعتراف ، والتعميد . . .

فهل تقل هذه المذاهب الفاسفية ، المؤيدة أو المعارضة للدين على السواء ، إلى بيئة أخرى غير أوربية في الطابع ، والاتجاه ، والتقاليد . . كالبيئة الإسلامية مثلاً - يعتبر ذا جدوى من الوجهة الفكرية ؟؟

وهل القارئ المسلم يستطيع عندئذ أن يسير بتفكيره ويتابع خطوات النقاش مع المؤيدين أو المعارضين ، فيما ساقوه من آراء لترجيح كفة « الدين » ، أو ضد « الدين » ؟؟

وهل ستوجد هناك « انفصالية » ذهنية بين المنقول من هذا الجدل - الفكري الأوربي ، وبين واقع الحياة التي تقل إليها ، وهي الحياة الإسلامية ؟؟

وهل المؤيد للدين هناك باسم هذه المذاهب المؤيدة ، وكذا المعارض .
له هناك أيضاً باسم المذاهب المعارضة منها ، يكون هنا في المجتمع الشرقي
الإسلامي أكثر من « حاك » و « مردد » لشيء ، يبعد كثيراً عن واقع
الحياة التي يردّد فيها ما ينقل ويحكى ؟؟^(١)

• وكانت السياسة في أوروبا عاملاً أيضاً من عوامل الجدل.
الفكري وكانت الكنيسة ، وكانت « البابوية » تلعب دوراً
في الحياة السياسية ؛ وكان لها أنصار ومؤيدون يبررون دورها
في الحياة السياسية ، وكان لها معارضون يشنون عليها حملة من الهجوم ،
وعلى ما تنسب إليه وتستمد منه قيمتها وسلطانها ، وهو الدين .

• وكانت الثقافة في أوروبا من عوامل الجدل الفكري وكانت
الكنيسة ترسم دور الثقافة ، وتحدد نطاقها ، وموادها ، وغاية التثقيف .
الإنساني . وكان لدور الكنيسة هذا في الثقافة الإنسانية معارضون ،
ومؤيدون .

وجاءت « المثالية » الغربية لبعث قيمة العقل الإنساني ، الذي قدره
الإغريق في فلسفتهم . وجاء عصر (التنوير) في النصف الثاني من القرن
الثامن عشر محتسماً بـ (كانت) ليعارض تحكم الدين — أي الكشاكشة ،
ويعارض استقلال الوحي المسيحي بالتوجيه ، وتحديد (المعرفة) في
دائرة الإنسان .

وقامت الفلسفة (الوضعية) الغربية ، وشد أزرها (أوجست كومت) ،

(١) كمثل واضح لهذا ما عنون له بـ (الدين والكهانة) في كتاب : « من هنا نبدأ »
ص ٢٢ : ٦٤ ، فهو منقول عن كتاب الغرب الماديون الاشعراكيين ضد الكنيسة
الكاثوليكية . وما ورد فيه من عبارات تتصل بالمجتمع الإسلامي ، بقيت في عزلة فكرية تامة
عما تجاوره من النقول !

لتعارض دين الكنيسة ، ولتضع بدلا منه دين « الطبيعة » . قامت هذه
الوضعية لتُحرّم « عبادة » ، كي تُحِلَّ « عبادة » أخرى . آمنت
بـ « الطبيعة » ، على أنها الله ، وكفرت بـ « الكنيسة » ، على أنها تمثل الله !!
فهل « مثالية » ، الغرب و « وضعيته » ، معا ، تتفاعلان في البيئة الإسلامية ؟؟
وهل يكونان هنا في المجتمع الشرقى الإسلامى ذا موضوع مع الإسلام ؟؟
إن الماركسية — وهى مذهب وضعى — تصارع الدين ، وتصارعها
الكنيسة الكاثوليكية^(١) في المجال الدولى ، وفي البلاد الأوربية الغربية ،
وفي أمريكا اللاتينية ، وأمريكا الشمالية . وقد نصت الثورة الشيوعية
في بلاد الاتحاد السوفيتى ، وفي بلاد شرق أوروبا الخاضعة للنظام الشيوعى ،
على اعتبار المسيحية ، وهبة الكنيسة الكاثوليكية ، بالنهاية ضد
رجال الدين ، وبإهمال شأن المؤسسات والقيم الدينية ، وباتراخى
من الواجهة الرسمية في وقف الهجوم على الدين من الكتاب في الصحف
والكتب ، والمعلقين في الإذاعة — ذلك الهجوم الذى تثيره ، بل نشجعه
في الخفاء !!

فهل للباركسية مكان في الصراع مع الإسلام ؟؟
هل الإسلام — من تعاليمه — يعطى فرصة لقبول الماركسية ، كملاخ
لأزمة فكرية ، أو أزمة ثقافية ، أو أزمة علمية ؟؟ أم أن نقل الفكر
الماركسى إلى البيئة الإسلامية يعبر إما : عن « الاحتراف » من الناقل له ،
أو عن سطحية الفهم الماركسية نفسها ، أو يعبر من جانب آخر عن سوء

(١) كل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في السياسة الأوربية الغربية تطلب دوراً رئيسياً
ضد الماركسية في البلاد الغربية ، تحت توجيه الكنيسة الكاثوليكية في روما ، فهى أحزاب
كاثوليكية . والدولة ذات الحزب الواحد في الغرب ، كاسبانيا ، تقدم جزءاً كبيراً من نشاطها
السياسى في التدخل والمخارج لمؤازرة لكثلكة ، أو تحت تصرفها . ولا تخلو بلد غربى ،
حتى فرنسا ، من حزب ديمقراطى مسيحى .

فهم للإسلام ، بقياسه على المسيحية أو على الكشلكة بوجه خاص منها ؟ ؟
إن الماركسية نشأت وتطورت في ظل التطور الصناعي في ألمانيا
البروسية ، ومن ثم كان لها رأى في الاقتصاد القومى ، وفي توجيه الجماعة
وقيادتها هناك

فهل للبلاد الإسلامية الآن جو الصناعة البروسية ، وعلاقة أرباب
المصانع بالعمال ، على نحو ما كان الأمر وقت « كارل ماركس » في ألمانيا
كما يدعو لتطبيق الماركسية ، كحل لإعادة التوازن بين الرأسمالية والعمال ؟ ؟

هل هنا صراع بين طبقات الجماعة الإسلامية ، سببه الإسلام ، يدعو
إلى « الانقلاب » في القيم الأخلاقية ، وفي النظر إلى الحياة ، حتى يتم ،
تحول الأمر إلى ضده ، تطبيقاً لمبدأ النقيض ؟ ؟ أم أن النداء الماركسى
في الشرق الإسلامى مهنة وحرقة ، أو تقليد ، أو سوء فهم للإسلام ؟ ؟

الماركسية في الشرق الإسلامى ليس لها موضوع فيه !!!

* * *

الماركسية في التجريب في الفكر الإسلامى :

ولكن رغم المفارقات في كل ظروف الحياة بين الشرق الإسلامى
وبروسيا الألمانية ، وأوروبا بوجه عام ، في القرن التاسع عشر الذى
قامت فيه الماركسية في البيئة الأوربية الألمانية ، ورغم أن الفكر
الماركسى بقى تعبيراً عن الجو الخاص الذى ولد ونما فيه ؛ سواء
في منطقته وجدله ، أو في أسلوبه في التبرير ، أو في إلحاده ، أو في ميله
إلى الانطلاق الحيوانى — ورغم هذا كله ، فالأدب العربى المعاصر بوجه

خاص يحمل عناصر الفكر الماركسى والدعاية الشيوعية ، كظاهرة «تجديد» في الفكر الإسلامى الحديث . والمبادئ التى تقوم عليها فلسفة «ماركس» : يعبر عنها الأدب العربى المعاصر ، ولكن في غير وعى تام بها ، ويمسها مساً ينم عن عدم عمق في فهمها . أما عناصر الدعاية الشيوعية : فيعكسها الأدب العربى المعاصر في جرأة أشد ، وفي تهويل وتيجسيم أكثر ، أو في إغراء لامع .

وسنعرض هنا للدعاية الشيوعية ، بقدر ما يوضح للقارئ مدى إفساح الأدب العربى — وهو نوع من الأدب الإسلامى — مكاناً فيه لهذه النزعة الفكرية الماركسية ، باسم التجديد في الفكر الإسلامى الحديث . وعلى وجه أخص : أدب « ما بعد الحرب العالمية الثانية » .

سنعرض للدعاية الشيوعية لأن ظهور الفكر الماركسى في الأدب العربى ، وفي الفكر الإسلامى بوجه عام . لابد أن يظهر في صورة الدعاية الشيوعية قبل أن يعلن عن نفسه في فلسفة المذهب نفسه . وقد فرقنا بين النوعين من قبل : بأن أحدهما — وهو الفلسفة — يسير في دقة المصطلحات الفنية ، وثانيهما — وهو الدعاية — يتحرك في أسلوب « التهويل » أو « الاستخفاف » . لابد أن يظهر الفكر الماركسى في الشرق الإسلامى في صورة الدعاية الشيوعية ؛ لأن هذه الصورة أقرب إلى عقلية الجماهير ، من ذلك التجديد الفنى الفاسق الدقيق الجفاف الذى يتوقف فهمه من الوجهة الفكرية على ثقافة خاصة ١١

والدعاية الشيوعية عامة كما سبق — تركز قوتها في ثلاث نقاط :

- معارضة ثبات القيم الروحية ، والأخلاقية ، والعقلية
- معارضة وضعية المرأة في المجتمع غير الشيوعى

• الاستخفاف بأصحاب المزارع ، وأصحاب رؤوس الأموال ، وتمجيد أصحاب العمل البدنى بعد ذلك كله .

ونجد هنا في الشرق الإسلامى أن : توهين أمر الدين ، ورجال الدين ، هو الهدف الأول للدعاية الشيوعية لأن الإسلام في هذا الشرق يعتبر مصدر أنواع القيم الثلاث الثابتة : الروحية ، والعقلية ، والدينية . ثم هو مع ذلك مصدر تحديد وضعية المرأة في المجتمع الإسلامى كذلك . وأخيراً هو مصدر حق الملكية الفردية ، سواء الأراضي الزراعية ، أو للصناعات .

يضاف إلى ذلك ، أنه ليس في الشرق « رأسمالية » بالمعنى المفهوم في الفلسفة الماركسية ، التي قامت هي لمقاومة نفوذها هناك في أوروبا ، وتقاومها الدعاية الشيوعية اليوم في أوروبا وأمريكا ، والخصومة بين الماركسية ورأس المال هي التي طبعت الفكر الماركسي بالطابع الاقتصادى . كما ذكرنا قبلاً . وطالما لم تقيم هنا في هذا الشرق الإسلامى صناعات كبيرة ، وعديدة أيضاً . وطالما لم يقترب عدد عمال المصانع من عدد عمال المزارع أو يزيد ، فالحديث عندئذ من الرأسمالية ، في مهاجمتها ، أو تأييدها ، حديث سابق لأوانه ، وتقليد هنا في غير ذى موضوع ، كما أشرنا من قبل .

ويلي أمر الدين ورجال الدين — في الدعاية الشيوعية — السخرية والاستخفاف بأصحاب المزارع الكبيرة ، ووضعهم في المرتبة الثانية بعد رجال الدين . لأنه ليس لهم من الاحترام والتقدير في نفوس « العامة » هنا في الشرق مثل ما لرجال الدين ، لصلة هؤلاء بالدين ، والدين له القداسة الأولى والاحترام السكلى في نفوس الجماهير .

ولأن الدعاية الشيوعية ، كالفكر الماركسي ، في « التجديد في الفكر الإسلامي » ، مستوردة من الخارج - ككل فكر له طابع التجديد في الشرق الإسلامي ، وبخاصة في مصر - تحاول هذه الدعاية أن تأخذ صبغة محلية كي تسير في المجتمع الإسلامي ، على أنها منتزعة من واقع البيئة الإسلامية ، أو لكي تبدو في نظر العامة والجاهل (الجموع ١) منسجمة مع خصائص الجماعة الإسلامية ١١

لهذا نجد في الأدب العربي المعاصر ، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بعض نشرات الدعاية الشيوعية ، التي تظهر في صورة كتيبات ، تنقل هجوم جهاز الدعاية للفكر الماركسي ضد رجال الدين ، والكنيسة الكاثوليكية في أوروبا ، إلى علماء الدين في المجتمع الإسلامي في الشرق ١ ولكي يبدو هذا الهجوم قريباً من البيئة الإسلامية ، تصوغ هذه النشرات عبارات ومصطلحات متداولة في هذه البيئة بالنسبة لعلماء الإسلام ، وللإسلام نفسه مع ترديد نفس العناصر الرئيسية التي قام بها هجوم الدعاية الشيوعية ضد الكنيسة ورجال الكنيسة في أوروبا ١١ وسيكون حديثنا هنا عن ثلاثة من هذه الكتيبات^(١) ، تمثل نشرات هذه الدعاية ، التي تحمل في عناصرها الفكر الماركسي

فبعضها^(٢) : أضاف إلى عناصر الدعاية الشيوعية بعض أحاديث منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعض آيات من القرآن الكريم ، قسرها

(١) الكتيب الأول : « من هنا بدأ » لحامد محمد خالد . والثاني : « الله والإنسان » لمصطفى محمود ، وهو من سلسلة « كتب الجميع » ، رقم ١١٣ ، عدد مارس سنة ١٩٥٨ . وقد نشر أولاً في صورة مقالات في مجلة « روز اليوسف » . والثالث : « رجل في القاهرة » (ابن خلدون) لرشدي صالح ، وهو من السلسلة السابقة ، عدد مايو سنة ١٩٥٧ رقم ١١٥ .
(٢) « من هنا بدأ »

في التفسير والشرح قسراً على أن تلائم ما أضيفت إليه من عناصر الماركسية

والثاني (١) : تحدث عن « الله » ، وعن « مكة » ، وعن « الصوفية » ، ونحو ذلك من مصطلحات الثقافة الإسلامية

والثالث (٢) : تضمن الحديث عن بعض « المجاورين في الأزهر » ، وجعل حوار القصة يدور في « القاهرة » ، وفي عهد المماليك ، على كساف بن خلدون ! !
وهو لـ هذا الكتيب الثالث أمهر من المؤلفين الآخرين ، لأنه سار بالعناصر الماركسية - وبالأخص تبعية القيمة المعنوية : الروحية والأخلاقية ، والعقلية ، للبادء - في جوهر الثقافة الإسلامية ، وإن كان في تعثر واضح .
ولكن الشيء الذي يجعل هذه النشرات ترويدا للدعاية الشيوعية في البيئة الأوربية التي نشأت فيها الماركسية ، ليس فقط ما يرى من وحدة « العناصر » ، فيها وفيما يوجد هناك ؛ ولكن نفس المحاولة التي قامت عليها هذه الكتيبات لاصطناع جوهر شرقي إسلامي لهذه العناصر هنا تقدم لفارسي الفكر الماركسي في يسر الدليل على هذا « الترديد » ، ! !
فالحديث مثلاً عن « الكهنة » و « السلطة الدينية » ، في أحدها (٣) ، وعن « النظام الصراعى بين رأس المال والعمل » ، في ثانيهما (٤) ، وعن « التفسير المادى الاقتصادى للتاريخ » ، في ثالثهما (٥) مع أنه لا موضوع أشكل ذلك في المجتمع الإسلامى ، يكشف عن استيراد هذه العناصر الماركسية من بيئة غريبة عن البيئة الإسلامية . إذ متى كانت هنا « كهنة وكهان » ، وكانت « سلطة دينية » ؟ ومتى وجد « الصراع » ، في

(١) « الله والإنسان » (٢) « رجل في القاهرة » (ابن خلدون)

(٣) « من هنا نبدأ » : ص ١٢٤ ، ١٢٥ (٤) « الله الإنسان » : ص ٢٩٢

(٥) « رجل في القاهرة » (ابن خلدون) : ص ٦٦ - ٦٧

الشرق بين رأس المال والعمل ، مع أنه لم تقم بعد صناعات يتحدث.
عن رأس مالها وعملها ؟؟ ومتى كان ابن خلدون منكراً لثبات القيم
الإسلامية في الأخلاق ، والمثالية ، وفي الله ، والروح ، ومفسراً لإياها
من المعدة ، والطعام ، والاقتصاد ؟؟

عناصر الرعاية الشيوعية في التعبير في الفكر الإسلامي :
سوف نجد في أية نشرة ؛ في أي كتيب ، باللغة العربية عن العناية
الشيوعية ، ما يوضح الهدف منها مثل هذه العبارات : « وإن هذا
الكتاب (١) ، ليحاول محاولة صادقة أن يجيب على هذا السؤال ، وهو
يرسم الخطوط الرئيسية لتحول اجتماعي وديع ، يفضي بنا إلى قومية
شاملة لا تتأخر فيها ، وإلى اشتراكية عادلة لا استغلال ولا ظلم فيها . .
وإلى وعى ناضج سليم ، لا سلطان للرجعية ولا للكهنات عليه ، وإلى سلام
غامر يبذل حقد المجتمع جاً . . وتربصه ولاء وأمناً ، وقلقه استقراراً
وسكينة » (٢) . . .

ومثل : « الإصلاح الحقيقي يجب أن يبدأ في جيب الدولة ، وحافظته
تقودها وتوزيع ثرواتها ، وتنمية مواردها . . . وإذا أردت أن تصنع
الناس فاصنع المجتمع أولاً ؛ اصنع الدولة » (٣) ١١١

(١) ثبات القيم المعنوية :

ومن البديهي أن نرى الآن جهاز العناية الشيوعية في نشراتها
في الأدب العربي ، يحاول في عنف أن يحدث اهتزازاً واضطراباً في القيم.

(١) « من هنا تبدأ » (٢) المصدر السابق : ص ١٩ (٣) المصدر السابق : ص ٣٠

الروحية ، والخلقية ، والعقلية ، في المجتمع الشرق الإسلامى بدعوى خضوعها لمبدأ التغير ، كما تخضع الأشياء له . وهنا نلس الفكرة الماركسية في ثوب الدعاية الشيوعية ، كما نلس هنا أيضاً الفكرة الأخرى من فكرها — وهى فكرة ربط كل الأمور والقيم المعنوية بالحياة المادية ، وتبعيتها للجانب الاقتصادى منها على وجه أخص

• فن الدين والقيم الدينية قرأ : د فإن هذه الفكرة البلهاء التى تزعم أن «الروحانية» هى علاج الشرق الوقائى ، وأن «المادية» ستفسدنا كما أفسدت الغرب ، وأن الروحانية شئ مستقل بذاته وليس متأثراً من آثار المادية المنظمة ، المفعمة بالرغد والرفاهية . . . الخ» (١) ١١١
و «إن الكلمة الأخيرة التى سنقولها للشعب دائماً ، هى : أن طاقته الروحية وليد طاقته الاقتصادية . . إن الروحانية التى ندعو إليها لا تبدأ من نفسها ؛ بل هى تبدأ من المعدة» (٢) ١١١

و «والدين يتفاعل مع الحياة والعلم . . . ولقد وجدنا كيف أنه كان فى العام الواحد ، وأحياناً فى اليوم الواحد (٤) ينسخ حكماً بحكم (٣) ،

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٢ (٢) (أمة والإنسان) ص ٢٤

ومن مثل هذه العبارات يدرك القارئ الهدف من هذه المنصريات ، وهو بيان أن : كل عيب يرجع إلى الاقتصاد ، وكل حسن يعود أيضاً إلى الاقتصاد ، وكل شئ من شقاء أو سعادة هو الاقتصاد ١١١ والحل لرفم العيب والشقاء هو : تعليق الدولة ؛ «و صنع الدولة أولاً ، تكون السعادة ، ويكن الإصلاح . . هو الشيوعية ١١

(٣) لا يفرق المؤلف بين الدين والفق . . . فالإسلام ، كدين : أصول عامة تضمنها القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، وما خالفان فإثنان لا تأثير فيهما . والفق . فهم المسلمين فى هذه الأصول العامة ، وهو متغير حسب الأجيال وعوامل الحياة . كما لا يفرق بين «النسخ» كظاهرة خاصة بتأييد انرسالات السماوية ، وبين «التغير» كبداً ضرورى للحياة التى تستند إليه الماركسية ، كظاهرة لمبدأ «التقيض» . فلسف الآيات ليس معناه إبطال ما نزل بالأس من حكم بحكم جد اليوم ، أو بحكم جد غدا ؛ فما وقع ذلك بحال على عهد نزول القرآ ، =

ويقيم مبدأ مكان آخر ، متبعا في هذا قانون التطور — وهو التغيير والانتقال
من صالح إلى أصلح ^(١) . « ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها
أو مثلها » ^(٢) ١١١

وكما نقرأ : « إن د الله ، عند جدى : يتمثل فى شخص طيب ، رحيم ، غفور
تواب ، يداوى الروماتزم ، ويقوى المفاصل ^(٣) . . . وعند أى : مأذون ،
يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسان أغنياء فى الحلال . . . وعند
الأطفال : يشبه عروسة المولد . . . وهو عند « إينشتين » : معادلة رياضية ،
وقانون تخضع له الأشياء بالضرورة . . . وهو عند عاشق مثلى : حب . . .
وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكسارى
والمعاشات ^(٤) . . . وعند الملحد . موضوع دراسة . . . وعند المؤمن : موضوع

== فى فترة التفرع بالمدينة ، وإنما معناه تغيير آيات الله كجزات ، تلك الآيات التى تصاحب
رسالة الرسل لتأيدنها . ونسخ الآيات بهذا المعنى موقوف ، وقاصر على عهد الرسول ، وهو
لاذن ليس ضرورة عامة تخص لها الحياة فى كل شئ ، فيها ، وفى كل زمان .
(١) يشير المؤلف بهذا القانون إلى المبدأ الضرورى فى الوجود عند الماركسية ، وهو مبدأ
« التقيض » . فهذا المبدأ — كما سبق — يقضى أولا : بضرورة الانتقال والتغيير ،
وثانيا : بأن الحال الجديدة أفضل من الحال التى كانت لشيء .

(٢) للمصدر السابق : ص ٥٧ . وقد قسر المؤلف الآية القرآنية على الفهم الماركسى
قسرا على نحو ما تفسر الصوفية آية : « فأينما تولوا فثم وجه الله » على « الاتحاد
و (الفناء) فى الله » أقول القرآن فى هذه الآية الكريمة : (نأت بخير منها أو مثلها)
لا تقم أن تكون الآية الأخرى التى هى بديل الأولى ، أفضل وأصلح على الإطلاق .
وبذلك لا تنسجم مع المبدأ الماركسى ، على فرض أنه يقصد منها ما عنده المؤلف القسر !
(٣) يحاول المؤلف ، بجانب أسلوب التهم ، أن يبرهن فكرة (الإله) التى تعرف
له (فيرمات) . وفكرته : هى أن كتاب الله هو كتاب الآمال والأمانى للإنسانية — وهى
الفكرة التى تبنتها الماركسية . يراجع الحديث عن هذا الفيلسوف ، فى هذا الكتاب
(الفكر الإسلامى الحديث) ص ٣٢١ .

(٤) مثل هذه العبارة : « وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكسارى
والمعاشات . . . » من العبارات التى تنزعها الدعاية الشيوعية من المجتمع الشرق الإسلامى كزوج
فكرة : أن الدعوة المطلوبة تقوم على وحى المجتمع نفسه ، وبثقته من داخله ، ولها هى مناسبة !

عبادة . . . وهو دائماً شيء حتى عند الذى ينكره ، (١) ١١١

و « إن الله فكرة فى تطور مستمر ، كما تدل على ذلك قصة الأديان . . .
الله فى العقل الحديث معناه العاقل الخام التى فى داخلنا . الله هو الحركة
التي كشفها العلم فى الذرة . والعلم بهذا المعنى عبادة ، والفن عبادة ،
والفلسفة عبادة ، لأنها إدراك لهذا الإله بوسائل مختلفة . . .

« والآخرة لا ترمى مصلحة الملوك والكهنة وحدهم ؛ بل هى سلطة
خلفية يستمد منها الشعب خيره وشره . . . يقول فولتير . إذا لم يكن
الله موجوداً فينبغى أن نوجده . . . ويقول نابليون : لو لم يكن البابا
موجوداً لكنت اخترعته . ويقول بلوتارخ : إن مدينة بلا أرض
تقوم عليها ، أسهل من قيام دولة بلا إله . . . لقد أدرك الثلاثة نشأة الروحانية
من الضرورة المادية ، وأن العالم الآخر أرضى ناشئ من الأرض ، ومن
الحاجات الأرضية ، ولا دخل للسماء فيه (٢) ١١١

« إن الله ليس فوق الجدل ، وليس فوق العقل ؛ وليس فوق الواقع . . .
إن الله هو العقل ، وهو الواقع ، وهو مجموع القوة الكونية التي تعمل
لخيرنا فى كل وقت . . . وهى قوى تقبل المراجعة ، والبحث ، والتطور ، ١١١ (٣)

هذا نموذج من الحديث عن القيم الدينية والروحانية فى هذه النشرات . . .
أما أسلوب هذه الكتيبات عن علماء الدين ، فإنه يضعهم موضع رجال
الكنيسة الكاثوليكية فى القرون الوسطى ، فيبعد كل البعد عن المناقشة
المهذبة ١١١ . . . وهذا نمط منه :

(١) كتاب « الله والإنسان » : ص ١٠٠ - ١٠١

(٢) المصدر السابق : ص ١١١ - ١١٩

(٣) المصدر السابق : ص ١٣١

« وأما الآئمة : فرجال ضائعون ، يترنحون على الطريق ، يقولون للتجار
والأكراد : إن أبواب الجنة مفتوحة للصدقين والشهداء ، وهم يعلمون
أن الجنة لم يوعد بها الفاسقون ولا القتلة » (١) ١١

« رأينا الكهنة المصرية « علماء الأزهر » ، تحتط مذهباً عجيباً . إذ
راحت تمطر الناس بخرافاتها ، وسال جشاؤها ، حائلاً مبادئها الحزينة
المدبرة ، داعية الناس إلى القناعة المقدسة ، بيد أن الكهنة أنفسهم أهد
أعداء القناعة ، وأسبق العالمين إلى اقتناص المغنم ، والبحث عن المال
والجاه ١١ وهذا خلق لها قديم ، كشف عنه العلامة « ه . ج . ولو ،
في كتابه الجليل . « معالم تاريخ الإنسانية » ، (٢) ١١
ونمط آخر : « هل رأيت الخوف والنهول في عين الكلب ، وهو يتأمل
ورقة طائرة في الهواء ؟؟ إنه لا يرى الهواء ، وأراهن أنه ينظر إلى الورقة
كما ينظر إلى مخلوق حي ، ويظن أن بها روحاً تحركها . . إنه كلب متدين ،
وفي الماضي كان الإنسان أعمق (إذ كان متديناً) مثل هذا الكلب » ، (٣) ١١

(١) كتاب « رجل في القنطرة » : ص ١١

(٢) « من هنا نبأ » : ص ٢٤ - ونلاحظ أن المؤلف في حديثه عن « الكهنة »
ينقل عن « ولو » هذا ، ولله H.G. Wells من دعاة الاختراكية بعد الحرب العالمية
الأولى في إنجلترا ، ودعاة تنظيم العلاقة بين أصحاب العمل والعمال ، عن طريق منظمة مشتركة
يعتبر فيها الطرفان ينصيب إيجائي على قدم المساواة . كما يلاحظ أنه ينقل هنا عن « فولير »
(Francois Maurie Voltaire) الكاتب الفرنسي في القرن الثامن عشر (١٦٩٤ -
١٧٧٥) وأهد أعداء الكنيسة الكاثوليكية ، من بين دعاة الثورة الفرنسية .

(٣) « الله والإنسان » : ص ١٠٣ ويلاحظ في هذه اللقطة بصفة خاصة ثبو الألفاظ
وقسوتها . واستخدام الدعاية الشيوعية للألفاظ القاسية الشديدة خطية مهمة في منهاج إنارة
الطبقات ضد بعضها بعضاً ، وخلق الصراع بينها ، أو التجهيل بنتائج في الوصول إلى جماعة ==

ومثل هذا الحديث يتحدث به هذه النشرات عن المؤسسات الدينية ،
أو تصف به التنظيم أى تنظيم ، إن قام فى أساسه على ما يتصل بالدين
من نحو : « قنشىء جمعية للرحمة . . وجمعية لتحفيظ القرآن . . وجمعية
لنزيهة القسط الضالة ١ » ، (١) . . . ومثل : « أقرر من عهد حرية الفكر ،
وحرية القول ، وحرية النقد — مهما يكن ذلك ضئيلاً — إلى عهد من
قال لأميره : لم ؟ فقد حل دمه ، ورثت منه ذمة الله . . أم تثبت
هذا العهد ، ونماونه على النضوج والاستواء ؟ » (٢) ١١١

• وعن الأخلاق ، والقيم الأخلاقية : ترددت الفكرة الماركسية القائمة
على « التفسير ، لكل شيء ، وعلى « تبعية كل شيء ، للجانب

== اشتراكية ذات طبقة واحدة . وهى تعتمد على « الاستفزاز » دائماً فى المناقشة والكتابة ،
وعلى إثارة روح « الصبيان » فى المصانع الكبيرة ، وعلى « إضرار » العامل فى المصنع الصغير
أو فى المحلات الصغيرة للمهن المختلفة للعميل (الزبون) ، فلا يقدم له عملاً يساوى الأجر ،
كما تطلب عليه روح عدم الاكتراث .
(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

(٢) (من هنا تبدأ) : ص ١٣٥ - ويلاحظ فى حديث المؤلف هنا عن (السلطة الدينية)
أنه ينقل عن (فولتير) ، وعن كتاب : (الإسلام وأصول الحكم) لعل عبد الرزاق
(كما يبدو فى صفحتى ١٤٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨) . وفولتير هو من أشهر ملابيه من قبل ،
وكتاب (الإسلام وأصول الحكم) تريد لعرض المستعمرين للإسلام ، كما بدأ فى مناقشة هذا
الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) له ، فى فصل من فصوله الماضية تحت عنوان : (الإسلام
دين ، لا دولة) .

وفى سنة ١٩٥٢ لصح أحد كبار موظفى وزارة التربية والتعليم لممثل (مجلس الثقافة الأمريكى)
بواشنطن ، أثناء إقامة هذا الممثل بالقاهرة ، فى زيارة له لاختيار بعض الكتب العربية لنقلها
إلى اللغة الإنجليزية - ترجمة (من هنا تبدأ) ، وكتاب : (الإسلام وأصول الحكم) . والمشير
الصرى راعى فى مشورته ما يحس به من رغبة لدى ضيفه ، وميله إلى الكتب الإسلامية التى
تعرض الإسلام فى صورة السببية . فكتاب (الإسلام وأصول الحكم) أنكر ملة الإسلام
بالحكم والحكومة ، و (من هنا تبدأ) ردد هذا الإنكار فى فصل منه تحت عنوان :
الحكومة القومية . فلما نقل هذا الكتاب لثانى إلى الإنجليزية ، تبين لمجلس الثقافة الأمريكى
والغراء الانجليزية أنه صورة من الحماية الشيوعية !

الاقتصادى على وجه أخص : فى أسلوب ملء بالقسوة والنبو . لأن القسوة والنبو جزء من تكتيك الدعاية الشيوعية لإثارة د حرب الطبقات ، والتعجيل بـ د الانقلاب ، فى الجماعة ، وتحويلها إلى دولة شيوعية . تقرأ الفكرة الماركسية الأخلاقية فى الأدب العربى المعاصر ، فى الأسلوب التالى :

د هل يستطيع الإنسان الذى اختلت غدده ، وأجذبت خلاياه ؛ أن يكون ذا سلوك وديع ؟ . . . لقد أثبت العلم بتجاربه التى لا ريب فيها ، أن أخلاق الإنسان ليست شيئاً بعيداً عن ذاته ، وتركيبه وأجهزته . . . وليست شيئاً يناله صاحبه بـ د دعوة صالحة ، أو د وعظة حسنة ، . . . وليست شيئاً يهبط من السماء فيصيب أقواماً ، وينطىء آخرين (١) .

ما السلوك البشرى كله : خيره ، وشره ، صالحه وفاسده ، إلا وليد حالتنا الصحية ، وحالتنا العقلية . وما هنالك ريب فى أن هذا الذى ينطبق على الفرد ، ينطبق على الجماعات والمجتمعات . فالمجتمع المتمتع بعافية اقتصادية هو الذى تزدهر فيه الفضائل ١ . أما المجتمع السغيان المضنى ، فلا وجود فيه للفضيلة ، (٢) ١١١

ومثل :

د والأديان سبب من أسباب الخلط فى معنى السعادة ١ . . . لأنها

(١) مثل هذه العبارات من أساليب الدعاية الشيوعية ، التى تقوم على الاستغفال بما يتصل بالدين من معان ، وفى الوقت نفسه هى مثل للدلالة بين الدعاية الشيوعية المستوردة من الخارج وبينها المجتمع الإسلامى .

(٢) (من هنا تبدأ) : ص ٣٩ ، ٤٠

وهذا الذى يذكر هنا على أنه منطق ، تناقضه تماماً حياة المجتمع الأمريكى ، فما لاشك فيه أنه أرفع مستوى بين مجتمعات العالم فى الناحية الاقتصادية - وفرق شاسع بينه وبين مستوى الحياة فى الاتحاد السوفيتى على الأخص - ومع ذلك فلا يمثل المستوى الرفيع فى الفضائل ، لا الفردية ولا الجماعة منها ؛ بل ربما كان يمثل هضماً خلفياً كبيراً . لجرائم السرقات ، وجرائم القتل ، فضلاً عن الانحلال الحيوانى ، توجد فى المجتمع الأمريكى بصورة لا تقبل لها فى المجتمعات الأخرى .

قالت عن الزنا والخمر لذات وحرمتها ، قتحولت هذه المحرمات إلى أهداف ، يجرى وراءها البسطاء والسذج على أنها سعادة ، وهي ليست .
بسعادة على الإطلاق ، (١) ١١١

ومثل :

« كل ما هو خير ، وكل ما هو شر ، موضوعات تتغير مع المواسم .
والأعياد ، وتخرج من حاجات الناس وضروراتهم ١١ كل هذه المثل ،
والكلمات الطنانة الرنانة تخرج من الأرض ، وتبر على المدة أولا ،
فإذا مضتها صعدت إلى العقل وعششت فيه ... الحق المطلق ، والخير
الصرف ، والفضيلة المجردة ، توجد في عقول المتصوفين ، والمجاذيب ،
والخالمين ! ولكنها لا توجد في مجتمعا ، الذى يأكل ويشرب ، ويمرض
ويموت . والطريقة المصرية فى بلوغ الفضيلة ليست الصلاة ، وإنما هى .
الطعام الجيد ، والمسكن الجيد ... » (٢) ١١١

« الإنسان ابن بيئته ، والبيئة المادية هى صاحبة الأمر والنهى .
فى تشكيل أخلاق الناس ، » (٣) ١ « الإنسان عندى مجبر على ما يفعل ،
لا يترك له التاريخ مهرباً ، ولا مجال اختيار . الإنسان عندى ابن
بيئته ، وابن عصره ، وابن مجتمعه ، » (٤) ١١

• وشأن العقل ، والعمل العقلى - فى نشرات الحياة الفيوغية فى
الأدب العربى - شأن الدين والقيم الدينية ، وشأن الأخلاق ومقاييس

(١) (الله والإنسان) ص ٥٤

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣ - ٢٤

(٣) رجل فى القاهرة : ص ٢٥٢

(٤) (الله والإنسان : ص ١١٨

الفضيلة والذيلة ، في أنها تخضع لظاهرة التغير ، وأنها تتبع دائماً البيئة
المادية الاقتصادية وحدها ... كما يُرى مثل هذا النص :

« إن الفهم العصري للنفس البشرية ، يدل على أنها موقوفة خاضعة
للزمان والتغير والموت خضوع البدن ، وأن العقل ليس شيئاً ساجداً
في الهواء وإنما هو مرتبط بالمشحون كارتباط النور بالسلك الكهربائي
الذي ينبعث منه ... ليست هناك نفس منفصلة عن الجسم ، إنها كالحرارة
المنتجة من الفرن ، إذا انطفأ الفرن وتحول إلى رماد ، انطفاأت
وضاعت ... إن العقل والجسم ينموان معاً ، ويفسدان معاً ، (١) »

(ب) تحرير المرأة :

وعلى أساس من المبدأ الماركسي في التغير والانتقال من حال إلى
حال ، وعلى أساس من تبعية القيم المبنوية للعادة — والجانب الاقتصادي
في الحياة على وجه أخص — تقوم الدعاية الشيوعية في الأوساط غير
الماركسية ، بطلب رفع « الحواجز » ، وب«تحرير المرأة في نفسها وفي وظيفتها
في المجتمع ، بحيث لا يبقى اعتبار للتفريق بين ما يسمى علاقة شرعية
وما ليس بشرعي في صلة المرأة بالرجل ، وفي النظرة إليها في ممارسة
حقوقها به طبيعتها كفرد ، وفيما تتجه للدولة كعضو في المجتمع ...
هذا هو الأساس العام الذي تقوم عليه الدعاية الشيوعية فيما يتصل بالمرأة .
ولكن سياغته تختلف باختلاف المجتمع الذي تقرب إليه ، كي
تقبل هذا الأساس بأدى ذى بدء ، ثم تندرج إلى أن تصل في وضوح إليه

(١) « افقة والإنسان » . ص ١١٨

مكشوفاً غير مقنع ١١١ وإذن يكفى بالفسبة للجمع الشرق الإسلامى
أن تكون البداية على النحو الآتى :

د هل صحيح أن الغيرة على الفضيلة والتقاليد هى التى تحفزنا إلى
مقاومة التطور ، والكيد للبراءة ؟ ؟ إن يكن ذلك ، فإحوجنا إذن
إلى تحديد معنى الفضيلة والرذيلة ، ومعرفة مدى ما يجب على الأمم
أن تقدمه للتقاليد من طاعة وولاء . إن الفضائل الاجتماعية والقيم العليا
التي تنظم حولها حياة المجتمع وتناط بها وجهته ، ليست التي يرتضيها
فرد أو جماعة من الناس ، وتلائم تفكيرهم وإحساسهم ؛ بل هى التي
تنسجم مع القاعدة ، وتسمو عن الشذوذ . والقاعدة هنا هى التطور ،
والشذوذ هو الرجعية والانتكاس . . . فكل زحف إلى الوراء مهما يقيم
بحسن النية وسذاجة القصد ، ليس سوى رذيلة فى ثوب تنكرى خداع .
وليس هناك إثم أشد ، ولا خطيئة أخش من مقاومة التطور ، وإخضاع
مستقبل الأمم لجهلها القديم ، (١) ١١١

أى تطور تعنيه هذه الفقرة ؟ ؟

إنه التغير وإنه تغير الماركسية وحدها ١١١ إنه د الانقلاب ،
فى معنى الفضيلة والرذيلة ، وإخضاع هذا المعنى للحياة المادية الاقتصادية
وحدها . . . إن التطور هنا هو تحكيم د الجسمانية ، ود المادية ، ١١١
وأى جمل قديم للأمم تعنيه هذه الفقرة أيضاً ؟ ؟

هو طبعاً ثبات القيم المعنوية واستقلالها عن التبعية للبادة ، وهو تحديد وضع
المرأة ووضع الرجل فى الحياة ، وتحديد العلاقة فى الأسرة ، والعلاقة بين الجنسين .
على العموم . . . هذا هو جمل الأمم ، وذلك هو التطور المنشود ١١١

(١) (من هنا بدأ) : ص ١٨٦

ولكن هذه الدعاية قد تفصح عن ذلك إفساحاً أكثر ... على نحو :

« والخير والشر خضعا لناموس التطور ، فتغيرت معاني الرذيلة ، ومعاني الفضيلة . كانت المرأة رمزاً للشيطان ، وكانت الغريزة الجنسية خطيئة تحمل أوزارها المرأة وحدها . فأصبحت المرأة نصفاً مكملًا للرجل ، وأصبحت الغريزة الجنسية حالة فسيولوجية تنظم لصالح المجتمع ومسرة أفرادها » (١) .. وهذا هو التطور الذي يعنيه النص السابق !!

ومعنى ذلك : ليس هناك خطيئة في صلة المرأة بالرجل على أى نحو ... فلقد أصبحت نصفاً مكملًا له ، أى -تساوية معه في التصرف والفعل ! ثم إن الاتصال الجنسي في ذاته لا ينظر إليه الآن على أنه مصدر تنفيس للمرأة والرجل سواء كأفراد ، وكذا على أنه مصدر ثروة قومية تستغل وتنظم لصالح المجتمع ، فهو فضيلة في المجتمع الحديث في أية صورة !!

(ح) العمل البرئ

وظاهرة ثالثة في نشرات الدعاية الشيوعية في الأدب العربى المعاصر ، وهى ظاهرة تمجيد العمل اليدوى وإبراز تفوقه على العمل الفكرى ، وبالتالي تفضيل الطبقة العاملة على الطبقات الأخرى . وهذه الظاهرة أثر للفكر الماركسى ، الذى يرمى إلى تحويل الجماعة إلى دولة ذات طبقة واحدة ، هى طبقة العمال . كما أنها مادة للدعاية الشيوعية ، لكسب الأتباع في أوسع دائرة ممكنة ... ومن أمثلة ذلك :

« والكساح الخصب المنتج يصعد صاحبه ، أكثر من الراحة والتفكير

(١) « الله والإنسان » : ص ٧

وتقرأ أيضا : « أنا أعرف أن هذا القفطان يلزمه مقدار معين من التماس ، وأنه ينبغي أن يفصل على هذا النحو ، ويضاط من هنا ، ويترك من هنا ، ولكنى لست خياطاً . . . لذلك يمتاز على الخياط بأنه منفذ ؛ بأنه يضم أجزاء الثوب معاً . سأضرب لكم (على لسان ابن خلدون) (٢) مثلاً أقرب إليكم : تسمعون فى الجامع خطيباً يقول لكم : إن الرحمة بالبائسين واليتامى من واجبات المؤمنين ، وإن هذه الرحمة تقتضى أن يخرج المسلم الزكاة ، وأن يمد يد العون للآخرين ، وقد يشرح لكم هذا الشيخ شرحاً مستفيضاً كل شيء عن التكافل والتعاون . ولكن ما أن يترك المنبر حتى لا يصنع شيئاً مما يقول . إنه رجل ذو معرفة لاجدال ، غير أن معرفته قليلة الجدى . والمطلوب عنده هو المعرفة المقترنة بالتجربة والممارسة (٣) ، II وأيضاً ، لقد قرأ المجاورون نسخة من مقدمة عبد الرحمن ، وخيل إليهم أن الرجل الكبير يشاركهم التجربة . فهو يتكلم عن الزراعة والصناعة ، وعن أن العمل هو الذى يعطى الأشياء قيمتها ، (٤) .

وكثيراً ما يتصل بتفضيل العمل البدنى على العمل العقلى ، لإثارة العمال ضد أصحاب المزارع والمصانع ، أو تحسيسهم لمعاونة الانقلاب نحو الجماعة ذات الطبقة الواحدة (الشيوعية) . . من نحو :
« وكان (خادم ابن خلدون) أبو الحسن ثرثاراً عظيماً ،

(١) « افة والإنسان » : ص ٥٦

(٢) مؤلف : « رجل فى القاهرة » يقص ما يقصه فى مؤلفه كله على لسان ابن خلدون ، محاولاً إخضاع ما كتبه هذا (فى مقدمته) للتفسير الماركسى ، وبالأخص للتفسير للمادى التاريخى .

(٣) « رجل فى القاهرة » : ص ٨٢

(٤) المصدر السابق : ص ٥٢

يحتقر الصانع ، ويحتقر أكثر من الصانع : العتالين ، وأما تقديره
للفلاحين فأسوأ ما يكون . وكان الخادم ينتظر كلمة من مولاه ليصب
احتقاره على الصانع ، قال :

« مولاي ! هذا الصنف من الناس لا يمكن أن يعود إلى الشغب
بعد أن تكلمت الشياطين . . . وكان أبو الحسن عبداً اشتريته عاتلة
عبد الرحمن (ابن خلدون) وهو طفل ، وعلبوه أن الدنيا هرم :
في القاعدة أرض ، وفلاحون ، وصناع . وفي أعلى سادة . وما دام
أنه عبد عاتلة كبيرة فهو فوق ! » (١) .

والمؤلف لم يفرق هنا بين عادة تكونت - إن كانت على نحو
ما يصف من المبالغة - وبين رأى الإسلام . والرسول صلى الله عليه
وسلم حديثه الصحيح : « إخوانكم خولكم . . . » فهو قد أوصى برعاية
الخدم ، بأن جعلهم إخواناً لخدمهم ، في الإحساس والشعور ،
قبل المعاملة والرعاية .

وكذلك من نحو :

« لقد اكتشفت حقائق مؤلمة ومخجلة ! ! في بعض التفاتيش وجد
الرجل يستأجر بخمسة قروش في اليوم ، بينما يستأجر الحمار بعشرة
قروش . . . ومعنى هذا : أن المساواة لم تتحقق بعد ، بين الإنسان
المصري والحمار المصري ! » (٢)

« وإذا أقيمت الجسور ، فالفلاحون هم الذين يقيمونها ، وإذا شقوا

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ ، ٢٤

(٢) « من هنا بدأ » : ص ٩٨

الزح فالفلاحون هم الذين يحفرونها ، ويرفعون ترابها ، ويظهرونها . وإذا جاء الفيضان وغرق القرى ، فالفلاحون هم الذين يغرقون أو يفرون إلى سفوح الجبال الشرقية وأطراف الصحراء الغربية . وإذا جاء القحط فعلى الفلاحين أن يموتوا . وإذا انتزع علك إقطاعية علك آخر ، انتقل الفلاحون مع الأرض تابعين لها ١ فالسيد هو سيد . وأما هم فيلقون بالأرض ١ (١) .

والحديث عن تمجيد العامل وإثارته هو حديث في الجملة عن الجماهير... وتتصل بالجماهير لغتهم ، وفهم . وإذا ترى الدعاية الشيوعية تعنى بتمجيد اللغة العامية ، وبالفن الشعبي ، على نحو ما نقرأ هنا :

« . . . وما رأيك في أنى سميت بلسان عامة الأندلس ، وبلسان عامة البربر في المغرب ، أعذب الأشعار وأصدقها ؟ ؟ أتريدنى أن أنكر ما سمعت أذنأى ، أم أنك أصبحت متعصباً للنحو والصرف ؟ ؟ إنى لا أعتقد بأنك وأصحابك هؤلاء الذين أسمعونى أخباراً متصلة بالحياة ، يمكن أن تموت فيكم حاسة الذوق ، فتقولون - كالذين ماتت أذواقهم - ليس العامية لغة ، وليس العامية . شعر أو بلاغة (٢) . . . »

« وطرب لقصائد الهلالية ، ورأى في هذا الشعر العامى خطاً من نور ؛ كان هو البادىء في التقاطه وتسجيله في ذلك السفر العظيم ، الذى أسماه « المقدمة » ، والذى لم يكن متكبراً حين قال عنه : إنه لا يعرف له سابقة في التفكير الإسلامى ، ولم يقع على شئ قريب منه وإنما هو إلهام وخلق جديد ١ (٣) . »

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

(١) « رجل في القاهرة » : ص ٤٩

(٣) المصدر السابق : ص ٦٤

التفسير المادى للاقتصادى للتاريخ

ومكافحة القيم المعنوية ، وتغير الأخلاق ، تبعيتها للحياة الاقتصادية ،
وتحرير المرأة في غير حد إلا حد الإنتاج ، ، وتمجيد العمل البدنى
ولإبراز تفوقه في القيمة على العمل العقلى ...

تلك هى عناصر الدعاية الشيوعية في الأدب العربى المعاصر ، وهى
نفسها قوام الدعاية الشيوعية في كل أدب إنسانى قائم في عصرنا الحاضر .
ولكن يستخدم في ترويجها التفسير المادى للاقتصادى للتاريخ : إما بصفة
عامة ؛ وإما في صورة تقرب من طبيعة المجتمع الذى تروج فيه .
وفيما يلي بعض النماذج لهذا التفسير :

د لقد كان الطغاة القدماء يكتسحون الأرض بسكانها ، ويحوّلون
الكل إلى عبيد أرقاء ، ثم تطور الطغيان (دولة الملوك) فأصبح الفاضى
يكتفى بأن ينهب الأرض ويترك سكانها أحراراً ليعتصر دماءهم في الضرائب
(دولة الإقطاع) ، ثم تطور أخيراً إلى شيطان عطوف دائم الابتسام ،
لا يمس الأرض ولا يمس سكانها ، وإنما فقط يستولى على ثروتهم
(دولة الرأسمالية) ... لقد بدأنا عبيداً للأرض ، واتفينا عبيداً للأجر،^(١) ١١

د والآن ليس هنا إلا طريق واحد . هو أن يتحرر العقل من
النظام الصراعى (بين رأس المال والعمال) الذى يعيش فيه ، ويختم عليه
الحرب ١١ عليه أن يقضى على الاستعمار أولاً ، ثم يفرغ لتنظيم اقتصادى
جديد ، يسلم فيه مفتاح المصنع ومفتاح الدكان للدولة ، ويقضى على
الحرب الصامتة بين صاحب المصنع والعمال ، ويحول المجتمع إلى أسرة

(١) « الله والإنسان » : ص ٧

واحد (إلى مجتمع ذى طبقة واحدة ، هى طبقة العمال) ، والحكومة إلى أب ، والعالم إلى دول متآخية . وبهذا يصبح سوق الشرف هو العمل والاتاج ، لا الكسب والاستغلال . ويتحول الإنسان مرة أخرى إلى جده البدائي المسلم الذى كان يحارب الطبيعة القاسية ١ ، (١)

وذلك الجد البدائي لإنسان الغابة . . . الإنسان الحيوان ، الذى لا يعرف الملك والقيم ١١

هذا نموذج من التفسير المادى لتاريخ الاقتصاد . وقد يستخدم التفسير المادى لتاريخ الكائنات ، لتدليل أيضاً على الانتقال والتغير ، الذى يعم كل شيء حتى الجماعة ، وحتى الاقتصاد . . . كما فى النموذج التالى :

د إن التاريخ فى رأى هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو بهيكل . أتدرون (الخطاب على لسان ابن خلدون موجه إلى طلابه المجاورين الخمسة فى الأزهر) أنه قد خطر لى خاطر غريب ، لم أحب لنفسى الخوض فيه كثيراً . . . ذلك أن بين الإنسان ، والجماد ، والحيوان قرابة اسموا هذه الفقرات (فى المقدمة) : د ثم نظر إلى عالم التكوين ، كيف ابتداء من المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بدیعة من التدریج .

إنى لأرى (المتحدث على لسان ابن خلدون ، والمؤلف يشرح) الكائنات فى هذا العالم سلسلة تتدرج من الأدنى إلى الأعلى . أرى آخر مراتب المعادن وأرقاها متصلة بأول أنواع النبات ، وأرى آخر آفاق النبات وأعلاها متصلة بأدنى آفاق الحيوان . . . إنى لأرى أنه من المعادن .

أو قولوا : من الجماد حدث نبات ، ثم حدث حيوان . وقد شرحت قدر استطاعى الفكرة — فكرة الانتقال من طور إلى طور — بأن قلت :

« ومعنى الاتصال في هذه الملكوتات : أن آخر أفق منها مستعد لأن
يصير إلى الأفق بعده ... »

« وتصورت عالم الحيوان على هذا النحو : تصوره في البداية قريب
الصلة بالنبات ، ثم تطور واتسع وتعددت أنواع الحيوان ، وامتدت
إلى الإنسان . ولا أملك نفسي ، حين أرى قرداً ذكياً يشعر ويكاد
ينطق ، أن أقول لنفسي : يا عبد الرحمن ، هذا ابن عمك !
أنا أو من بأن حالة ما لا تستمر إلى الأبد ، لا في الحيوان ، ولا في النبات ،
ولا في الإنسان ! وأؤمن أن كل شيء قابل بطبيعته للتطور . وأرى
أن التطور التدريجي هو أوسع قاعدة تحكم ما أعرف ، وإن كنت لا أنكر
أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبديلاً كلياً ، فكأنها تخلق من جديد .
وتدخل عالماً محدثاً ، (١) . »

وهذا أوصل المؤلف ، صاحب هذا النص (ابن خلدون) ، إلى أنه
« بشر ، بالتفسير المادي للتاريخ ، وآمن بتطور كل شيء وانتقاله إلى
حالة أخرى ، حتى الأمم وكأنها تخلق من جديد ، وتدخل عالماً محدثاً ،
وهي حال المقابل والنقيض ! »

كما أوصله إلى أنه يرى كما رأى « ماركس » - لا كما رأى « فريشة »
و « هيجل » في انتقال الشيء إلى تقيضه - أن الانتقال أو التطور
يكون تدريجياً ، ثم « أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبديلاً كلياً »
- أي يكون لحأة واثقلاً وثورة ! »

(١) « رجلى في القاهرة » : ص ٦٩ - ٧٠

إيمانه بحبوانية الجسر وكفره بإنسانية الإنسان ومخالفه :

وبعد فالماركسية مذهب فلسفي قصد إلى إيجاد توازن في العلاقة بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، فحرم كلا الطرفين من الملكية ، وفرض قيام د وصاية ، عليهما سماها د الدولة ، ووكل أمر مباشرة هذه الدولة والتصرف في شئون الوصاية إلى حراس هذا المذهب وهم المريدون له . وبذلك نزع من صاحب رأس المال ماله ، ومن العامل حريته في العمل ، ووضع المال كله كما وضع التوجيه في العمل بيد الدولة وحدها . وأصبح كل من صاحب رأس المال (سابقاً) ومن العامل عنده سابقاً أيضاً) - في حاجة إلى أن يعيش ؛ في حاجة لأن يأكل ١١١ واتخذت الفلسفة الماركسية من هذا الوضع - وهو الحاجة للماء الأكل وملء المعدة - فرصة إلى أن ترى هدف الحياة الإنسانية في الأكل وملء المعدة وحده ، دون هدف آخر وراءه . وبذلك بالغت في قيمة هذا الهدف الأدنى الحيواني ، كما شددت في إنكار ما وراءه من هدف آخر فوق الحيوانية . وتبع ذلك إنكار الدين ، وإنكار الفلسفة المثالية . . . وأصبحت التضحية وإنكار الذات ، وأصبح الصبر على الشدائد والرضا بالقدر عند العجز عن الدفع ، وأصبحت الأخوة في الوطن أو في الإنسانية - معاني جوفاء لا مدلول لها . . . وأصبحت الدعوة إلى الله والقيم الذاتية - كمصدر لإشباع التوجيه البشرية عامة - دعوة إلى التخدير ١١

. شجعت الفلسفة الماركسية الحيوانية في جميع جوانبها . . . شجعتها في امتلاء المعدة ، وفي إشباع الرغبة الجنسية في أية صورة . وفي احتقار العقل ، وازدراء الطبقة المثقفة . وأغرقت الطبقة العامة بأن د الدولة ، دولتهم ، حتى تضمن ولاء الكثرة العددية في الجماعة الإنسانية لنظامها .

وواقع الأمر : أن جميع الأفراد في النظام الشيوعي أجراء ، ولكن لا حرية لهم في قبول العمل أو في اختياره ١١ هم جنود عاربون ، ولكن لا في سبيل الوطن أو في سبيل الله ، أو بدافع التضحية لذات التضحية ، وإنما هم مساقون بالدفع من الخلف ، والسوط في هذا الدفع الخلفي هو الذي ينطق ، دون التذكير بمعاني المجد ، والحرص على سلامة الوطن ١١ وجبهم في ظل هذا النظام أيضاً «منتجون» ، ولكن إنتاجهم إنتاج «كم» أكثر منه إنتاج «كيف» ، إذ تنقصهم الرغبة في العمل ، ويدفعهم إلى قبوله «خلاء المعدة» والرغبة في ملئها فقط ١١

هذه هي الماركسية : .

عدوة الحياة الإنسانية . . وعدوة الدين والإيمان بالله ... وعدوة الماسكية الفردية .. وعدوة الحرية في الرأي ، وفي التعبير ، وفي العمل ، وفي نظام الحياة ، وفي بناء الأسرة ١١

التعليك الجماعي خداع ، والدولة ذات الطبقة الواحدة خداع ... السكل مسوقون ، والسائق حفنة دن «القادة» ، واتجاه السير في الحياة إلى : «المعدة» ، «المعدة» ، «المعدة» ، ١١ وبدل أن تعين أتباعها على أن يرفعوا رؤوسهم لينظر بعضهم بعضاً . تحملهم على أن يخفوا وجودهم حتى لا يرى الواحد منهم الآخر على حقيقته ... ثم عليهم ، ولهم أيضاً ، أن يتحدسوا بطونهم ، ويسمعوا إلى نداءها وحده ١١

الأفراد الشيوعيون مقضى عليهم بالفناء في صورة ما ، والدولة هي الباقية ... هذا هو شمار الماركسية في حياة الإنسان ١١ الدولة هي الحالة. للأفراد ، وليس الأفراد . هم عانعو الدولة ...

«إن كل واحد منا كخلية في جسد المجتمع ، مثل كرة الدم البيضاء

في الجسم ، تخرج لقوت في معركة مع الملاريا ، ليعيش الجسم ويتغلب على المرض . إتنا في اندفاعنا في صرنا القصير لنحقق إرادة مجتمعا ، نحس بإرادة الكل . . . نحس بأتنا نساهم في صحة الجميع وبقائه . ومن هنا كان إحساسنا بالخلود ، لأن الكل (الدولة) عالم فعلا ، باق فعلا ، والذي يموت هو نحن الأجزاء الصغيرة ؛ كرات الدم التي يدافع بها جسم المجتمع عن نفسه ، (١) ١١

هذا هو تعبير الماركسية في نشراتها في الأدب العربي . . . وهو تعبيرها عن هدفها الأصيل : تموت الأفراد ، ويحيا المجتمع ١١
أى مجتمع يحيا إذا ماتت أفراد . . . في حياتهم ، وفي قبورهم على السواء ؟
أهو مجتمع العبيد ، أم مجتمع الإنسان الحر الكريم ؟ .
مع الأسف إنها لا تؤمن بالحرية ، ولا بالكرامة ، ولا بأمثال هذه المثاليات ، ١١ إنها لا تؤمن إلا بالجسد ، وبحيوانية الجسد . . . وتكفر بإنسانية الإنسان وبخلاق الإنسان معاً ، وهو الله جل شأنه ١١

السبوعية إفرسي في الجماعة وأماراة يأسى في التفكير الماركسي :
الدين يطالب « التوازن » ، إذ يطالب العدل ، والفلسفة المثالية تطالب « التوازن » ، إذ تطالب العدالة . . . والماركسية ترى أنها تطالب « التوازن »
إذ تطالب تملك الدولة دون الأفراد .

ولكن الفرق بين الماركسية من جانب ، وبين الدين والفلسفة من جانب آخر . .
• إن التوازن الذي تطالبه الماركسية هو « ملب الجميع » ، لما يملكه الجميع ، من كل شيء . من مال وإنسانية على السواء ١

(١) « الله والإنسان » : ص ١٢٢

● بينا التوازن الذى يطلبه الدين : هو التوازن فى الفرد بين ثنائياته (١) ،

(١) هناك ثلاث عبارات وردت فى تاريخ الفلسفة ، تعبّر عن « التقابل » . وهى :
« التضاد » ، « الثنائية » ، و « النقيض » .

● وقد عرف التعبير بالتضاد : فى الفلسفة الطبيعية القديمة ، واستخدمه « النظام » المفكر الأديب المعتزلى فى الإسلام ، فى الاستدلال على وجود الله فهو يقول : إن فى هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ، كالحر والبارد ، والياس والسائل ، والظلم والضئ ، وهكذا ، ولكنها مع ذلك مجتمعة ومقهورة على غير طبعها . فإذا كان الأمر كذلك فلا بد وأن يكون هناك قاهر لها ، قاهر لتلك الأشياء المتضادة ، وجامع بينها لتؤدى غاية سامية . وإذن تكون تلك المضادات قد جرى عليها القهر ، وما كان كذلك فهو ضعيف وقاهره قوى ، وضعفه دليل حدوثه فإذا كان المجهور حادئاً فاقاهر هو القديم .

● وعرف مبدأ « الثنائية » : فى الفلسفة الأرسطية ، بين الصورة والمادة ، وإن كان عرف قبله عند أستاذه « أفلاطون » بين المثال وظل المثال . ولكن أسس هذه الثنائية كان أوضح عند « أرسطو » منه عند « أفلاطون » .

● ومبدأ « النقيض » : فهم أعمق لمبدأ الثنائية ومبدأ التضاد . فالتضاد استخدم كبداً للتقابل بين الأشياء ، أى أن شيئاً من الأشياء يقابل شيئاً آخر منها ، وهكذا أشياء هذا العالم متقابلة فى ذاتها . ومبدأ الثنائية لم يقف بالتقابل عند علاقة الأشياء بعضها ببعض ، كبداً للتضاد ، بل تجاوز ذلك إلى أجزاء الشيء الواحد ، وأصبح هناك فى الشيء الواحد تقابل بين أجزائه ، كالتقابل بين النفس والجسم فى الإنسان . وهناك فرق آخر بين التضاد والثنائية ، هو أن التضاد « جامد » ، يكشف فقط عن وجود تقابل بين شيئين لا يصير أحدهما ولا يتحرك نحو الآخر ، والثنائية كما تكون على هذا النحو ، تكون بين أمرين متقابلين فى ذاتهما ، ولكن يسعى ويتحرك أحدهما نحو الآخر ، كالممكن والواجب . أما النقيض فهو ليس بين أجزاء الشيء الواحد ، وإنما فى طبيعته الواحدة ، على أن يكون أحد طرفيه قائماً بالفعل والآخر يتحول إليه الشيء كاية ، بعد أن يذهب هذا القائم بالفعل ويغنى . ومن هنا كان « النقيض » مبدأ يقوم على الحركة ، ويستلزم الصيرورة فى الشيء الواحد صاحب طبيعته الواحدة . وهو لهذا تطور فى مبدأ الثنائية ، الذى هو بدوره تطور لمبدأ التضاد .

● والمبادئ الثلاثة : التضاد ، والثنائية ، والنقيض ، استخدمت فى بحث الميتافيزيقا للاستدلال على وجود العلة العامة للكون ، وفى بحث الدين للاستدلال على وجود الله . واعتمد مبدأ النقيض بأن استخدم أولاً فى الاستدلال على سابقة وجود العقل ، وعلى استقلاله فى الوجود عن الحس ، ثم وقف الاستدلال به عند الحس ، دون العلة العامة فى الميتافيزيقا ، ودون الله فى الدين ، ودون العقل فى الفلسفة العقلية . وانتهى أمره لبيان أن الأشياء المحسنة تصير إلى تقيصها فى استمرار ، وأن طابع العالم التغير والتحول من طرف إلى مقابله تماماً ، وأن ما فيه لا يخضع لثبات مجال ، سواء كان شيئاً ، أو قيمة ، أو جماعة .

وفي المجتمع بين طبقاته ، بحيث يكون للفرد الحرية ولكن في نطاق الإنسانية ، ويكون في المجتمع تفاضل ولكن في غير طغيان .
والتوازن الذي تطلبه الفلسفة المثالية أن تكون للدولة قيمة عليا ، ولكن يكون الفرد مع ذلك هو صانع الدولة والمجتمع معاً . ولذا يجب على الفرد أن يكون عضواً حراً في المجتمع ، وعلى المجتمع أن يصون حريته ويرعى مصالحه .
فتوازن الدين والفلسفة . . . توازن توزيع ، و د تقابل ، لا توازن
د سلب ، ثم د تسخير ، ١١

إن د الثنائية ، أو د النقيض ، موجود مع الإنسان نفسه . . . وأحد طرفي د الثنائية ، هو أحد طرفي د النقيض ، فيه ، و د الاستمرار ، في البقاء في أحد الطرفين د خروج ، عن طبيعة الشيء صاحب الثنائية .
للإنسان نفس وجسم ، وفيه الاستعداد للحياة والفناء ، وعنده الإمكان ، لأن د ينتقل ، من أحد الطرفين إلى آخر . ولكن الحكم عليه بأن يبقى في طرف الجسمية وحدها ، أو طرف النفسية وحدها ، كالحكم عليه بأن يبقى في طرف الحياة وحدها فلا يجوز عليه الموت ، أو بأن يبقى في طرف د العدم ، وحده فلا يرى الوجود وحياة الموجودين .

والمجتمع كالفرد له ثنائية ، وثنائيته من خصائص طبيعته . . . فليس أفراده متساوين في د قيمة ، ما . جسمية ، أو نفسية ، أو إلتاجية . وكذا في القيم العرضية كالفن والمعرفة . وإذا كان أفرادهم مختلفين ، فهناك تقابل فيه ، والتقابل هو الثنائية . . . هذه هي طبيعة المجتمع ، فن الانحراف عن طبيعة المجتمع إذن . أن يلغى فيه التقابل ، أو الثنائية ، لأنها من طبيعته . من الانحراف أن يلغى فيه التفاضل ، كما أنه من الانحراف عن طبيعته أن يترك فيه أحد طرفي التقابل يطغى على المقابل . ووجود التقابل في المجتمع

لأن خاصة من خواص طبيعته ، وطفیان طرف فيه يمر عن انحراف
عن طبيعته أيضاً .

حكم الماركسية على بقاء المجتمع في طرف واحد من طرفي
ثنائته ، وعلى أن في هذا البقاء خيره الدائم . . . مخالف لطبيعة الشيء صاحب
الثنائية ، وبالتالي مخالف لمبدأ النقيض ، الذي قامت عليه .

إن استقامت الثنائية في تعادل طرفيها ، لا في إلغاء طرف منها .
و « النقيض » لا يكون قتيضاً إلا إذا بقي له « إمكان » أن يدور
بين شيئين متقابلين ، وليس في تجميده في طرف واحد ، وإلا لأنى
نفسه ولم يصبح قتيضاً .

ولأن . « التوازن » هو علاج الانحراف ، و « العدل » هو وسيلة
عدم الانحراف . . . أما « الإلغاء » فهو انحراف آخر في المجتمع .
وسيلخى المجتمع الإنسانى حتماً ما طرأ عليه من انحراف ، ولو بعد
حين ، لأنه ليس من طبيعته . وستزول الشيوعية ، صاحبة نظام الطبقة
الواحدة ، من حياة المجتمع الإنسانى ، لأنها انحراف فيه وخروج
عن طبيعته .

وطبيعة أى شيء لا بد أن تكافح ما يقنفر معها . وجعل الجماعة
الإنسانية إذن ذات طبقة واحدة — كما يدعو النظام الشيوعى — يدل على
إفلاس في سياسة الجماعة ، وهو كذلك أماره يأس في التفكير الماركسى .

الماركسية ننظر الشيوعية :

الماركسية تؤمن بمبدأى « النقيض » و « التغير » : وتستعين بأحداث التاريخ الاقتصادية فى التنبؤ بصيرورة العالم كله إلى الشيوعية . فإذا صار العالم إلى الشيوعية ، أى إذا تم انتقال الثروة من : المالك . . . إلى الإقطاع . . . إلى الرأسمالية . . . إلى الدولة — عندئذ تكون قد تمت « دورة » الانتقال فى التملك .

وبما أن طبيعة كل شئ ، له ثنائية ، أو هو يحمل فى نفسه نقيض نفسه ، أى له إمكان الانتقال من حال وصل إليها إلى حال آخر معارضة ومقابلة له — فـ « إمكان » استئناف الانتقال من « تملك الدولة » ، أى من النظام الشيوعى ، إلى تملك الأفراد ، قائم ومحتمل . والماركسية التى أقامت الشيوعية — بناء على ذلك — عليها أن تترقب هى نفسها زوال الشيوعية ، وقضاءها فيما يقابلها ، وهو تملك الأفراد . وعندئذ لا بد للعالم من أن تستأنف « دورة » أخرى فى إقتناء الثروة وتمليكها ، ولكنها عندئذ دورة عكسية ، أى تبدىء من « الدولة » المالكة ، إلى الأفراد من جديد .

واستئناف العالم لدورة أخرى أمر حتمى ، إلا إذا كانت الماركسية تؤمن بنهاية العالم كله ، وعندئذ يبقى النظام الشيوعى إلى قناء العالم . لكنها تؤمن بالخلود للطبيعة المحسة ، لأرض هذا العالم وما عليه من موجودات ، وليس لله ولا للبشر العليا . فإيمانها بخلود الطبيعة من جانب ، وب « الانتقال » المستمر من حال إلى حال فيها من جانب آخر ، يؤذن حتماً بهزيمة الشيوعية فى كفاح الطبيعة ، وكفاح الوجود صاحب الثنائية .

الاسلام :

أما موقف الإسلام — من بين الأديان السماوية خاصة — في «توازن الجماعة» في الجانب الاقتصادي وفي تمليك الثروة ، فقد وضع مبدأ «الميراث» — بين جملة من المبادئ — لضمان هذا التوازن . إذ الميراث فتتيت لرأس المال ، وهو بذلك يحول دون وقوعه في يد قلة تحتكره ، وبالتالي يحول دون طغيان الرأسمالية . ومن جانب آخر هو تمليك لـ «الأفراد» لا للدولة . . . وبذلك يحول دون حرمان الأفراد من التملك ، كما يحول دون إذلال الأفراد لما يسمى «الدولة» .

ولم يعرف لمبدأ من مبادئ الإسلام أن له هذا التحديد «الرياضي» في الدقة التي لا تقبل الاحتمال بحال ، مثل ما عرف لمبدأ الميراث . فقد جاء في سورة واحدة - هي سورة النساء ، وجاء في جملة من الآيات هي ثلاث^(١) ، وجاء في صيغة تحديد «الحساب» (علم العدد) . هذا التحديد : في السورة ، وفي الكمية والعدد ، وفي الصيغة — يؤذن بأهمية مبدأ الميراث وبأثره في المجتمع الإنساني .

وكما أن الميراث عامل في «التقليل» بسبب توزيع الأنصبة ، فهو قد يكون عاملاً في «التكثير» والزيادة بسبب ضم نصيب جديد إلى نصيب قائم فعلاً ، ولكن بحيث تعود هذه الزيادة من جديد عن طريقه نفسه (أى الميراث) أيضاً إلى «التقليل» .

فإذا وصل الحال في «التقليل» إلى درجة دنيا لا يتفجع فيها بالمال

(١) آيات : ١١ ، ١٢ ، ١٧٦ من سورة النساء . وهذه ملاحظة يشكر عليها فضيلة الأستاذنا الأكبر الرحوم الشيخ عمود شلتوت .

الموزع ، يتدخل مبدأ آخر جاء به الإسلام : وهو مبدأ « التخارج »
أو « الاستبدال » .

وأما موقف الإسلام من « القيم » في حياة الإنسان : فآخر « قيمة »
في نظره ، هي « شهوة البطن » و « شهوة الفرج » . . . إن كانت شهوة
البطن والفرج تعتبر قيمة !!

الإسلام يؤكد « إنسانية » الإنسان ، ويرتفع بها فوق حيوانيته
ويؤكد بالتالي القيمة العليا في الوجود كله ، وهي « خالق » هذه الإنسانية ؟
الإسلام لا يرى أن الإنسان تخلفه الأرض ، أو يخلفه المجتمع ، وإنما خالقه
هو خالق الأرض والمجتمع ، وهو الله . . . والإسلام بهذا يقابل الماركسية تماماً .
والتحول المقبل للماركسية ، في جانب القيم — تطبيقاً لمبدأ « النقيض » —
سيكون إلى الإسلام ، دين الإنسان الفرد ، ودين المجتمع ، ودين القيم .
إن الانحراف عن « التوازن » في الجماعة ذات الإيمان بالله ،
أو صاحبة الفلسفة المثالية ، لا يرجع إلى ضعف ذاتي في قيمة الدين ،
كدين ، أو في قيمة التفكير المثالي . . . وإنما يرجع إلى ضعف في قوة
الإنسان التي تصاحبه ، سواء أكانت قوة السلطة التنفيذية ، أو تلك القوة
التي تتمرس على فهمه وعرضه . كما أن بقاء النظام الشيوعي حتى اليوم
— مدة لا تبلغ نصف القرن — وهي مدة قصيرة في تاريخ أية جماعة
إنسانية ، لا يعود إلى القيمة الذاتية لـ « السلب » و « التسخير » .
فيه ، أي سلب ملكية الأفراد جميعاً وتسخير الأفراد جميعاً وجعلهم
أجراء من أجل لقمة العيش وإنما يعود بقاء هذا النظام حتى هذه
الحظة إلى القوة الحارسة التي تصون هذا النظام وتسنده ، وإلى اليقظة «

المشله فى نظام المخابرات والمجاز السرى الدقيق ، ذلك المهاز الذى تعددت دواباته ، وتنوع الى أنواع مختلفة ١١١

أما تقدم الصناعة و الثقيلة ، والبحث العلمى فى الذرة ، فى روسيا السوفيتية بعد الحرب العالمية الثانية - لجأة وفى غير انتظار - فيرجع الى د استغلال ، العقلية الألمانية العلمية ، التى وقعت فى الأسر بعد هزيمة الألمان ، التى نمت من قبل فى ظل نظام البحث الألمانى - وهو نظام يقوم على الحرية ، وعلى احترام الإنسان ، وتقدير الفرد . هو نظام د المثالية ، الألمانية ، وعقلية د الواجب ، فى السلوك العلمى للألمان . ولا يرجع هذا التقدم بحال فى "بأدى الأمر الى وجود د العقلية الخالقة ، وتطور هذه العقلية بين أتباع النظام الشيوعى ١١١ إذ هو نظام يدفع إل كية الإنتاج دون كيفية ، ونظام يمجّد العمل بالساعد على العمل عن طريق الفكر . على أن التقدم العلمى المادى يتوقف قبل كل شىء على د العمل ، وأجهزته ، ولا يدل بحال على أن العقلية التى ترصدت حركات د الاختبار ، فى العمل قد بلغت مستوى الإنسانية فى خصائصها ، فى حبها السلم والخير ، وأنه قد توفرت لها الحرية الفردية فى الرأى والقول والاعتقاد ، وتوفرت لها الكرامة . فى النفس ، والمملك ، والعرض ، والبشرية ، بحيث لا تنتهك حرمتها .

والآن نرى أن التجديد فى الفكر الإسلامى فى الوقت الحاضر ، يعيش فى التفكير الغربى الذى خلقه القرن التاسع عشر ، وينقل منه مالا يفيد التوجيه فى الشرق الإسلامى

• ينقل منه آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح لإنسانى ، أو قائد ناجح ، يرتبط اعتبارها بوقت حياة هذا المصلح

• أو ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والإلحادية ضد الدين عامة .

ونرى أن « المجددين » ، في الفكر الإسلامى الحديث فى الشرق ، أتباع مرددون ، وليسوا أصحاب حكم وتقدير . . . تدفعهم رغبة التردد وسطحية الفهم ، أو يدفعهم الاحتراف ، إلى تردد ما يرددون ! وهم - لآى واحد من هذه الأسباب - ليسوا أصحاب فلسفة ، ولا أتباع مدرسة فلسفية خاصة ، لأنه تنقصهم « الذاتية » ، فى بناء الفكر ، و « تقديره » .

والأدب العربى المعاصر ، بوجه خاص ، يعانى أزمة « انفصالية » ، فى التعبير عن الحياة المعاصرة ، وعن الفكر والتوجيه القائم فيها . وذلك لفقد هؤلاء المجددين استطاعة « المضم » ، للغريب ، وبجانب كونهم يعيشون فى « ماضى » الآخرين وهم يوهوتنا دوما أنهم يعيشون فى حاضر الحياة ، وبجانب كونهم يعيشون على « البقايا » التى فقدت اعتبارها فى الاتجاهات الإنسانية المعاصرة لدى هؤلاء الآخرين رغم أنهم يطلبون منا أن نعترف لما يقولون بأنه : « جديد » ، وبأنه صاحب قيمة !!!

الإصْرُوح الديني

حقبة الإصلاح الدينى فى الإسلام :

نعنى بـ ، الإصلاح الدينى ، فى مجال الإسلام :

● محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية ، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك ، قصد التخفيف من وزنها فى نفوس المسلمين . . .

● ونعنى به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلامية ، من نقطة الركود التى وقفت عندها فى حياة المسلمين ، إلى حياة المسلم المعاصر ، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره ؛ عندما يصبح فى غده .

ويخرج عن نطاق هذا الفصل - د الإصلاح الدينى ، - فى البحث ، تلك المحاولات الفكرية التى يدعى القائلون بها أنها إصلاح أو تجديد فى الإسلام ، وهى فى واقع أمرها د إخضاع ، الإسلام لكون مغين من التفكير ، أجنبي عنه ، سواء فى هدفه أو فيما يصدر عنه .

فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام ، هو الأمانة التى اتخذناها طابعاً لما سميناه د الإصلاح الدينى ، .

ولا نقصد بهذا الكشف د الدفاع ، عن الإسلام ، لأن هذا الدفاع قد يشتبك مع حماس العاطفة ، فيؤثر على القيمة الذاتية للإسلام . . . وإنما نغنى لحسب : مدلول هذا د الكشف ، من فصل ما يتصل بالإسلام ، من تحريف فى التأويل ، أو غموض فى التفسير ، أو ركود فى الفهم .

والإصلاح الدينى فى مجال الإسلام - بهذا المعنى . . . ذو صلة وثيقة بالمعصر الذى يتم فيه ، وبالمفكر الذى يقوم بمحاولته ، وبظروف الحياة التى عاش فيها هذا المفكر .

والإصلاح الدينى بالمعنى السابق - كمحاولة فكرية ، وفى صلاته هذه - يغاير الحركات الدينية الأخرى التى تعتمد على د تبسيط ، تعاليم الإسلام

وتقريبها من العقلية الشعبية ، كما يفاير تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسير خاص لتعاليم الدين ، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقة ، أو مذاهب الكلام في العقيدة .

• والإصلاح الدينى - بعد هذا - تفكير ومنهج ، يقوم على نقد وبناء ، ويخلص إلى اعتبار ، قيمة واحدة ، هى قيمة الإسلام في التوجيه الإنسانى .

* * *

ونحن في عرضنا للفكر الإسلامى الحديث ، نعرض له في فترة تمتد قرابة قرن كامل ؛ من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية النصف الثانى من القرن العشرين . وبهذا التحديد ، سوف تقصر البحث في الإصلاح الدينى على هذه المرحلة ، وبالطابع الذى وضناه من قبل وهذا وذاك يدعونا إلى استعادة ما كان عليه تفكير القرن التاسع عشر في الغرب والشرق وما ساد فيه من اختلال توازن القوى الفكرية ، والمادية ، والسياسية والاجتماعية ، بين الشرق والغرب .

لقد كانت ظروف القرن التاسع عشر ، بما تم فيه من استثمار الغرب للشرق الإسلامى ، وبما ساد فيه من التفكير الوضعى الواقعى لدى الغربيين من جانب ، وبما ظهر من ضعف الشرق اجتماعياً ، وسياسياً ، ومن سيطرة التواكل ، على حياة الإنسان فيه من جانب آخر — داعية إلى إيقاظ بعض المفكرين المسلمين ، وسافرة لهم على دراسة ما يجب أن يكون عليه موقف الشرق الإسلامى إزاء :

• السلطة الاستعمارية الصليبية في بلاد الشرق .

• وإزاء هذا التفكير الغربى المادى الإلحادى ، وما عساه أن يحدثه من أثر سلبي يورث في ضعف المسلمين .

• وأخيراً إزاء الضعف المتعدد الجوانب ، والذي طال عليه الأمد ، واستحوذ على نفس الفرد والجماعة ، في الشعوب الإسلامية .

والإسلام في نظر هؤلاء المفكرين المسلمين ، أداة الربط القوية بين الجماعات الإسلامية ، كما أنه المصدر الأول لاستعادتهم من جديد قوتهم ، نحو ما كانت لهم هذه القوة يوم أن سادوا ، ولم يخضعوا لغير الله وحده .

أيقظ الاستعمار الغربي الصليبي بعض المفكرين المسلمين ، ووجههم لأن يكونوا دعاة ضد سلطته في أية بقعة من بقاع العالم الإسلامي . ودعوتهم لأن يعتمدوا على د الإسلام ، كوسيلة أولى في إيقاظ شعوب منطقة الشرق الإسلامي ضد هذه السلطة الدخيلة ، التي تصحبها روح « الانتقام » من المسلمين منذ أن اتصروا على الصليبيين في القرن الثالث عشر ، وفي جميع قوى هذه الشعوب على العمل على تطهير البلاد الإسلامية منها . ودعاهم اعتمادهم على الإسلام إلى أن يغيروا في صورة عرضهم لآياه ، أو إلى أن يقربوا ويلأثموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك . . . دعاهم ذلك إلى أن يكشفوا عن الإسلام : مصدر قوة ، وغاية في نفسها ، مصدر قوة في الحياة ، وغاية الحياة كذلك . والمسلمون إذا عاشوا به عاشوا أقوىاء ، وإذا عاشوا من أجل هدف ما عاشوا من أجل الإسلام وحده ، لأنه رسالة الإنسان في الحياة وفي العالم الواقعي .

وظهرت في هذه الفترة ، على مسرح الإصلاح الديني ، بالمعنى السابق شخصيتان إسلاميتان :

• إحداهما عربية سامية هي شخصية الشيخ محمد عبده .

• والأخرى آرية هندية هي شخصية محمد إقبال . . .

وكلاهما عاش في القرن التاسع عشر ، وأدرك القرن العشرين .

وكلاهما حفظ القرآن الكريم ، ووقف على حياة الشرق بسبب ميلاده وتوطئه فيه ، ورأى حياة الغرب بالارتحال إليه وبالإقامة فيه فترة من الزمن . وكلاهما مال إل التصوف ، ورأى في التصوف رفعة النفس الإنسانية وصفاءها ، وقوة احتياها إزاء الأزمات والأحداث .

إلا أن أولها كان يمي من الثقافة الإسلامية ، بقدر ما كان الثاني يمي من التفكير الغربي . ومارس أولها أيضاً الفكر الإسلامى فى دراسته وتدرسه وبجته ، بقدر ما مارس الثاني دراسة الفكر الغربى وبجته . وأولها أدرك مطلع القرن العشرين ، والثاني عاش إلى ما يقرب من نهاية نصفه الأول .

دُفع الشيخ محمد عبده - عن طريق جمال الدين الأفغانى - إلى مواجهة الاستعمار الغربى وما صحبه من صليبية الغرب فى تشويه الإسلام وتحريفه ، ومن نشر هذا التحريف والتشويه بين قادة الغد من المسلمين .

ودفع محمد إقبال - عن طريق الثقيف والمخالطة للغربيين - إلى مواجهة الفكر المادى الغربى ، وما قام عليه من إلحاد ، وما له من أثر على المسلم المعاصر فى توجيهه وفى علاقته بإسلامه .

واضطر كلاهما إلى أن يكشف عن د قيمة ، الإسلام فى دفع المؤمنين به إلى الحياة والعمل فيها ، وقيمته فى نظرتة وتصويره للحياة الإنسانية ، فى مواجهة الصليبية الغربية وأهدافها تارة ، أو فى مواجهة الفكر المادى الغربى الإلحادى تارة أخرى .

محمد عبده ، ومحمد إقبال ، كلاهما قام إذن بمحاولة فكرية إسلامية ، أو بحركة إصلاحية فى تعديل المفاهيم الإسلامية ، قصد منها بيان القيمة

الأيجابية في توجيه الإسلام . وكلاهما دفع إذن إلى هذه المحاولة تحت ضغط عامل خارجي : أحدهما - وهو الشيخ عبده - تحت ضغط الاستعمار الصليبي وسلطته ، والثاني - وهو محمد إقبال - تحت ضغط الفكر المادي الطبيعي وسيادته في أوروبا ، وانتشار الدعوة إليه في الهند خاصة في ذلك الوقت عن طريق السيد أحمدخان والشاعر التركي توفيق فسكرت - من دعاة مذهب د أوجست كومت ، في حركة التجديد الإسلامي في تركيا وكلاهما أخلص في محاولته ، وبذل مجهوداً مشكوراً فيها .

إلا أن محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية ، بينما محاولة إقبال تعتبر قريبة من منطق التفكير الغربي . وليس معنى ذلك أن أحدهما أقرب إلى روح الإسلام والثاني إلى روح الغرب ، ولكن معناه : أن طريقة التفكير يغلب عليها الطابع الغربي في الجدل ، وفي تحديد الالفاظ والعبارات ، وإثارة السؤال والإجابة عنه عنده واحد . بينما طابع التفكير في الشرق ، واستخدام أسلوب اللغة ، وأسلوب المناقشة فيه يسيطر عند الآخر .

وقد عجلنا في فصل من فصول هذا الكتاب ، بعرض المحاولة الفكرية الإصلاحية التي قام بها الشيخ عبده ، بعد الحديث عن جمال الدين الأفغاني ، للصلة الوثيقة بينهما . إذ تكاد تعتبر حركة كل منهما مكملة لحركة الآخر ، فوق أنه يربطهما رباط واحد ، هو مواجهة الاستعمار الغربي مباشرة في سلطته . وفي تحريفه للإسلام عن طريق الاستشراق . وهذا الرباط يعتبر بمثابة الدافع والغاية معاً ، فيما ينسب إليهما من تفكير ومحاولة إصلاحية .

أما حركة إقبال الفكرية فقد جاءت متأخرة في الميلاد ، بعد قيام الاستعمار الغربي الصليبي في الشرق الإسلامي وتمسكه منه ، وبالأخص

في الهند وفي مصر ، بزمن طويل . وهي بالأخرى حركة واجهت اتصال الغرب الفكري بالشرق ، عن طريق الاستعمار ، دون أن تواجه هذا الاستعمار مباشرة . ولهذا لا تعتبر استمراراً لحركة الشيخ عبده ، وإن اعتبرت مشاركة لها في الهدف .

محمد إقبال :

أبرز ما لإقبال (١) من إنتاج يصور محاولته الفكرية الإصلاحية

(١) ولد في سيالكوت بالبنجاب عام ١٨٧٣ ، في عائلة تعيش على الزراعة ، ترح جدّها الأ كبر عن كشمير .

تلقى إقبال تعليمه في طفولته على أبيه ، ثم أدخل مكتباً ليتلم القرآن . ثم التحق الصبي بمدرسة بنة الاسكتلندية في سيالكوت ليـسـكوـن في رعاية صديق لأبيه يدرس فيها ، هو مولانا مير حسن ، وكان أستاذاً أدبياً متضلماً في الأدب الفارسية والعريسة . وبعد أن حصل على شهادة السكيلة الاسكتلندية بدرجة ممتاز ، التحق بكلية الحكومة بلاهور حيث أتم دراسته . وهناك تعلم على المستشرق الكبير : سير «توماس رانولد» ، ومن هذه السكيلة حصل على درجتين علميتين كبيرتين . وبعد أن أتم علومه في هذه السكيلة : اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في السكيلة الشرقية بلاهور ، ثم نصب لتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية بكلية الحكومة التي تخرج فيها .

وفي عام ١٩٠٥ التحق إقبال بكمبردج (في إنجلترا) ، ثم بهيدلبرج (في ألمانيا) ، ثم بميونخ (في ألمانيا) - حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة بعد أن قدم رسالته عن « تطور الفكرة العقلية بأبران » . وفي سنة ١٩٠٨ حصل على درجة في القانون ، وفي هذه السنة عاد إقبال إلى وطنه .

ومع أن إقبال كان شاعراً وفلسوفاً ، إلا أنه لم يقطع صلته بالسياسة ، فكان عضواً بالمجلس التشريعي بالبنجاب . وذهب إلى لندن ليفتتح في عامي ١٩٣١ ، ١٩٣٢ في مؤتمر الدائرة المستديرة . وكان رئيساً لحزب مسلمي الهند ، كما كان مراقباً لمؤتمر (إله آباد) التاريخي ، ورئيساً لجمعية حماية السلام ، التي كانت تشرف على عدد من المؤسسات . ومات إقبال في ٢١ أبريل سنة ١٩٣٨ ، ودفن بلاهور .

وإقبال هو أول من نادى بضرورة اتصال المسلمين عن الهندوس ، وبوجوب تكوين دولة خاصة بهم يستطيعون فيها أن يظهروا روعة الإسلام ، وأن يحيا الحياة التي تتمشى مع الدين الحنيف . ومنذ أن أعلن إقبال هذه الفكرة في عام ١٩٣٠ أصبحت الهدف الرأسي الذي جاهد =

محاضراته الست التي دعى لإلغائها في مِندارس سنة ١٩٢٨ ، وأكملها من بعد ذلك في : إله آباد ، وعليسكره ، وعنوان لها : تجديد الفكر الديني في الإسلام، The Reconstruction of Religious Thought in Islam . وفي هذه المحاضرات ، يمكن للقارىء أن يقف على الدوافع التي دفعت لإقبال لمحاولته الفكرية الإصلاحية . . . وعلى العوامل التي أثرت عليه في صياغة تفكيره . . . وأخيراً على الفكر الرئيسي التي تتكون منها فلسفته الإصلاحية .

دوافع الإصلاح :

هناك شيء واحد في جملته دفع لإقبال ، إلى تفكيره الإصلاحي . هناك تخلف المسلمين عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع ، وفي القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية الدافعة التي في الإسلام . . . هناك الفهم الخاطئ من المسلمين للإسلام ، نفذ إليهم بمخاطبتهم لغيرهم ، وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم في تدبير معنى الإسلام هو فهمهم أن هذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه يجب أن نتصرف ، وأن المادة ، شر يجب تجنبها . . . هناك الصوفية الإيرانية - كما يقول إقبال - هي التي أبعدت المسلمين عن حياة الإنسان المسيطر على الطبيعة والواقع !! و لإقبال ، من أجل هذا ، يريد أن يدفع المسلم من جديد إلى العمل

== ملءو شبه القارة لتحقيقه ، إلى أن تم لهم ذلك في أغسطس ١٩٤٧ ، بعد فضال مرير متواصل اشترك فيه جميع المسلمين تحت قيادة القائد الأعظم محمد علي جناح . (منقول عن كتاب : محمد إقبال - نسر سفارة الباكستان في القاهرة سنة ١٩٥٦) .
ويذكر الأستاذ السيد أبو النصر أحمد الحسوفي أن أجساد إقبال كانوا من البراهمة ، وأسلم أدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق - ص ٢ ، هامش « تجديد الفكر الديني في الإسلام » الترجمة البرية .

وعدم التواكل... يريد أن يدفعه عن طريق الإسلام نفسه إلى فهم أن العالم الذي نعيش فيه ليس أمراً مغايراً تماماً للإنسان نفسه ، ولا بعيداً كل البعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة... يريد أن يدفعه إلى القوة ، وإلى الاحتفاظ بالذات والشخصية .

هذا هو العنصر الأساسي الذي دفع « إقبال » إلى تفكيره الإصلاحى . وهو العنصر الذى يتجلى كثيراً فيما يتحدث عنه - من دوافع عديدة دفعته إلى هذا التفكير ، أو العنصر الذى يتضح فيها يحده القارىء مشوراً فى كتاباته وشعره . وهذه الدوافع هى :

• المسلم المعاصر : يتحدث « إقبال » عن ظروف المسلم المعاصر ، كدافع من الدوافع التى حملته على الإصلاح . وهى ظروف الإنسان الذى يعيش مرزداً بين قديم أصيل خصب ، لم يستطع بوضعه الحالى أن ينقله إلى الحياة كما يحيا غيره ، وبين جديد براق : لبريقه خداح يُخشى منه عليه...

يقول : « ظل التفكير الدينى فى الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوروبى زمن تلقى فيه وحي النهضة الإسلامية ، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ولا غبار على هذا المنزع ، فإن الثقافة الأوروبية فى جانبها العقلى ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام ، وكل الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها (١) .

(١) « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » ترجمة عباس محمود ، طبع دار التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥ - ص ١٤

وهو يشير - بهذا المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية - إلى الاتجاه العلمى الجديد ، وهو الاتجاه التجريبي المادى الذى ساد تفكير القرن التاسع عشر - فله خطره - فى نظره - على المسلم المعاصر ، وإذا لم يعرف هذا المسلم أن الإسلام يطلب « التجربة » ، فى المعرفة ، وإذا لم يعرف أن « التاريخ الفكرى » لأسلافه الأولين أفاد البشرية عامة باستخدام التجربة فى نطاق واسع للمعارف الإنسانية .

وهذا الخطر يمكن فيما ينطوى عليه هذا الفكر الجديد من إلحاد . ومن السهل أن ينخدع به كثيرون ، كما انخدع بالفعل به بعض الدعاة لله فى الهند ، والأحوط إذن - هكذا يرى إقبال - أن نعيد النظر فى تفكيرنا الإسلامى من جانب ، ونمحص هذا الفكر الجديد بروح مستقلة بقطعة من جانب آخر :

« ومنذ العصور الوسطى ، وعندما كانت مدارس المتكلمين فى الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حد له فى مجال الفكر . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوقه على القوى التى تتألف منها بيئته . ظهرت وجهات نظر جديدة ، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة فى صدد التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد ، ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به : من زمان ، ومكان ، وعِلِّيَّته - وهى أخص مقولات الجوهريّة إن تصورنا للتعقل نفسه بسبيل التغيير ، نتيجة لتقدم التفكير العلمى . فنظرية « إينشتاين » ، جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

« فلا عجب إذن ، أن نجد شباب المسلمين في آسيا وفي إفريقيا ، يتطلبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم . ولهذا لا بد من أن يصاحب نقطة الإسلام تمحيصُ روح مستقلة لتتأمنج الفكر الأوروبي ، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا ، أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام ، ودخل بنائه من جديد إذا لزم الأمر . وأضف إلى هذا ، أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا - ضد الدين على وجه عام وضد الإسلام على وجه خاص - تلك الدعوة التي عبرت حدود الهند بالفعل . وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم هو الشاعر التركي : توفيق فكرت ، وإنني لأعترم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام ، على أمل أن يتيح لنا ذلك على أقل تقدير : فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة ، (١) .

وبهذه المحاولة ، التي يريد « إقبال » أن يحاولها ، يستطيع الإسلام من وجهة نظره - أن يكون له اعتبار عام ، بوصف كونه رسالة للإنسانية كافة ، وعلى الأخص للمسلم ، في الوقت الذي يسيطر فيه الطابع التجريبي على المعرفة الإنسانية . فهذه المحاولة ليست محاولة لإعطاء الإسلام قيمة عامة ، وإنما هي لكشف قيمته في نظر الإنسان التجريبي ، وهو الإنسان الغربي المعاصر ، وفي نظر المسلم الذي يعيش معه في وقته .

(١) المصدر السابق : ١٤ ، ١٥ : والأستاذ السيد أبو النصر الحسيني ، يؤرخ في هامش المصدر لهذا الشاعر : بأنه كان إلحادى النزعة ، وأنه بعد ركننا من أركان الاغلاب التركي اللاديني . الآخر . وقد توفي سنة ١٩١٢ ، (وقد ولد سنة ١٨٩٧) ، وتصر ابنه في جلاسجو .

• الإنسان الأوروبي المعاصر : ولم يرض «إقبال» ، للسلم المعاصر - بعد أن وضّح حاجته إلى تغيير وضعيته في الحياة - أن يكون صورة الأوروبي المعاصر ، كما رضى من قبل صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» ، أن يكون المسلم في مصر صورة للأوروبي في السلوك والتفكير ؛ بل وألح فيه إلحاحاً ١١١ لم يرض «إقبال» ، ذلك ؛ لأن : «الرجل العصري بما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمي ، يجد نفسه في ورطة . فذهبه الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو» ، (١) ١١١

و «الإنسان العصري وقد أعشاه نشاطه العقلي ، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أى إلى حياة روحية تتغلل في أعماق النفس . فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه . . وهو في مطبخ الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره . وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارقة ، وحبه للبال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق في «الواقع» ، أى في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ؛ تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعتري نشاطه ، والذي أدركه «هكسلي» Huxley وأعلن سخطه عليه ، (٢) .

«والاشتراكية الملحدة الحديثة - ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة - لها نظرة أوسع أفقا ، لكنها وقد استمدت أساسها الفلسفي

(٢) المصدر السابق : ص ٢١٥ ، ٢١٦

(١) المصدر السابق : ص ٢١٤

من المتطرفين من أصحاب مذهب هيجل «Hegel» ، قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدّها بالقوة والهدف . . . وهي (إذن ليست) بقادرة على أن تثنى علل الإنسانية ، (١) .

فالأوروبي المعاصر إذن — سواء أكان من أصحاب الفلسفة العقلية ، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع ، أم من أنصار الاشتراكية الماركسية الملحدة — لا يجد لنفسه ، استقراراً ولا اطمئناناً ، وهو في قلق مستمر واضطراب ، إما مع نفسه أو مع غيره .

ومن أجل ذلك لا يريد «إقبال» ، للسلم المعاصر أن يكون في وضع الأوروبي المعاصر . وإنما يريد له أن يبقى مؤمناً بإسلامه ، على أن يلائم نفسه مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها وأن يكون يقظاً لتلك «التجربة الاقتصادية الجديدة» (الاشتراكية الشيوعية) التي تجرّب على مقربة من آسيا الإسلامية ، وأن تفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى ، وعلى مصيره ، (٢) .

• طبيعة الإسلام : و «إقبال» - إذ لا يرضيه وضع المسلم المعاصر في الحياة ، ولا يريد له أن يكون كالأوروبي في توجهاته - يجد أن الإسلام ، كدين ، له من المزايا ما يدفع المصاحف المفكر لتخيره . كصدر توجيه وإيمان . ولو أن الإسلام كان على خلاف ما سيبيّنه ، لما قام «إقبال» ، بحركته الفكرية فيما سماء : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » . وهناك إذن حاجة ملحة لتغيير وضعية المسلم في حياته الحاضرة . وليس هناك ما يدفع هذه الحاجة إلى الإسلام نفسه . ليس هناك عوض عنه في أداء مهمته .

(١) المصدر السابق : ص ٢١٦ - ٢١٧

(٢) المصدر السابق : ص ٣٠٧

والإسلام له جانب الدين ، وجانب آخر من العقائد والمبادئ الفردية .
فأما في جانب الدين فيرى د إقبال ، أن : د العالم اليوم قد أصبح مفتقراً
إلى تجديد بـسيكولوجى . والدين هو فى أسمى مظاهره (وهو المظهر
الصوفى) ليس عقيدة لحسب ، أو كهنوتاً ، أو شعيرة من الشعائر ،
هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقياً يؤهله لتحمله
التبعة العظمى التى لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن
يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التى تجعله قادراً على الفوز العظيم بشخصيته
فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء . إن السمو إلى مستوى
جديد فى فهم الإنسان لأصله ومستقبله : من أين جاء ، وإلى أين المصير —
هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر ، الفوز على مجتمع يحركه تنافس
وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطلوت عليه
من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية . والدين — كما بينت من قبل
من حيث هو سعى المرء سعياً مقصوداً الوصول إلى الغاية النهائية للقيم ،
فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته — هو حقيقة لا يمكن
إنكارها ، (١) .

والإسلام — بما له من جانب آخر من العقائد انفرده دون ما سواه —
يذكر د إقبال ، أنه وحده هو الذى يستطيع أن يقدم للبشر اليوم تلك
الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غايته ومقصده

د إن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

• تأويل الكون تأويلاً روحياً

• وتحرير روح الفرد

(١) المصدر السابق : ص ٢١٧ .

• ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع
الإنساني على أساس روحي .

ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على
هذه الأسس ، ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض
لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق ، تلك الجذوة
التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها . وهذا هو السبب في أن التفكير
المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً ، في حين أن الدين استطاع دائماً أن يتهنئ
بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال .
« إن مثالية أوروبا لم تكن . أبداً من العوامل الحية المؤثرة
في وجودها ، ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها
بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح ، وكل هما استغلال الفقير لصالح
الغني . وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي
لأخلاق الإنسان !

« أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من « تنزيل »
يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود ؛ وما تعنى به هذه الآراء
من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس . والأساس
الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص
الحياة في سبيله . وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول إن محمداً
عالم الأنبياء والمرسلين ، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض
في الحرية الروحانية . والمسلمون الأول الذين تخلصوا من الرق الروحي
في آسيا الجاهلية ، لم يكونوا في وضع بحيث يستطيعون إدراك المعنى
الصادق لهذا المبدأ الأساسي . فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه ،

وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ القاطعة (في الإسلام : كبدأ التوحيد ، وختم الرسالة . .) ، وأن يستنبط من أهداف الإسلام ، التي لم تكشف إلى الآن إلا تكشفاً جزئياً ، تلك الديمقراطية الروحية التي هي الغاية الأخيرة للإسلام ، ومقصده ، (١) .

وفي وصية لإقبال ، لمسلم اليوم : « فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه . . . » في آخر هذا النص — تمكن فكرته الإصلاحية . فليست فكرته الإصلاحية شيئاً أكثر من محاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية الإسلامية على مبادئ الإسلام نفسه : ما كان معروفاً منها بالضرورة ، وما يصح أن يتفقه فيه . كما تمكن الغاية من هذه الفكرة الإصلاحية ، وهي تلك الديمقراطية الروحية التي تقوم على الاعتداد بذات الفرد ، وسيطرته على الطبيعة والواقع ، وإدراكه لحقيقة أصل وجوده ، وهو الله جل شأنه .

اصرح الفكر الديني :

كان لإقبال ، دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية بـ « إعادة بناء الفكر الديني » ، في الإسلام ، دون التعبير بـ « الإصلاح الديني » . لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام ، لا تتعلق بتعديل مبادئه ، طالما أن مصدره وهو القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية . وأية حركة إصلاحية ، في الإسلام بعد ذلك ، هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي حوله . وفي دائرة فهم المسلمين لمبادئه . وأى تطور ، للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى ، أى في دائرة فهم المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه . وليس هناك تطور للإسلام نفسه ، لأن الوحي به قد

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، (مع الرجوع إلى النص باللغة الإنجليزية وتصحيح الترجمة) .

انتهى على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، كما ختمت برسالته الرسالة الإلهية : ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح ديني في الإسلام ، على نحو الذي تم بصنعة «مارتن لوتر» ، في المسيحية . فعدم التثبيت في رواية الإنجيل ، وعدم الاتفاق على رواية واحدة مؤكدة له ، أتاح فتح منافع عديدة ، دخل منها إلى رسالة المسيح عادات وأفهام أصبحت على مر الزمن جزءاً لا يتجزأ من المسيحية ، وبالتالي أتاح فرصة لإصلاح «لوتر» ومن على شاكلته .

وإصلاح الفكر الديني في الإسلام — عند «إقبال» — يقوم على طلب تغيير الوضع الذي وصل إليه المسلم الآن ، ووصلت إليه الجماعة الإسلامية — وهو وضع الضعيف المتهيب الحياة ، النافر من «الواقع».... يقوم على مكافحة الحرب من الحياة ، وعدم استطاعة السيطرة على المادة. أو الطبيعة يقوم على مكافحة «وحدة الوجود» التي تدعو إلى قناء الإنسان في «الحقيقة المطلقة» ، كما تدعو إلى التلبية في الحياة يقوم على تأكيد «أنا» وذات الإنسان ، كي يحول دون قناتها أو قهرها ... يقوم على طلب «الذاتية» ، بهذا المعنى ، كما يقوم على طلب «الواقعية» بمعنى عدم الفرار من الحياة III والواقعية التي يطلبها ليست «إلحاد» المادية الوضعية ، وإنما هي تفادي «البرهمية» و«الصوفية الإشرافية» ، أو التصوف العجمي ، كما يسميه .

يصف «إقبال» وضع المسلم الذي صار وتحول إليه الآن بقوله : «إن المسلم القوي الذي نشأته الصحراء ، وأحكمته رياحها الهوجاء ، أضعفته رياح «العجم» ، فصار فيها كالنأى نحولاً ونواحاً II وإن الذي كان يذبح اليك كالشاة ، تناب وطء النملة رجلاه II والذي كان تكبيره يذيب الأحجار ، انتلب وجلا من صغير الأطيار II والذي هزأ عزمه

بشم الجبال ، غل يديه ورجليه بأوهام ، الانكال ، ١١ والذي كان ضربه في رقاب الأعداء ، صار يضرب صدره في الأواء ١١ والذي تقشقت قدمه على الأرض ثورة ، كسرت رجلاه صكوفاً في ، الحلوة ، ١١ والذي كان يمشى على البحر حكه ، ويقف الملوك على بابه ، رضى من السعى والقنوع ، ولذلك الاستجداء والخشوع ١١ ، (١) .

نظرة الإسلام الى العالم الواقعي :

وتقوم فكرته الإصلاحية — بعد أن ذكر الدوافع الثلاثة السابقة — على عنصرين أساسيين :

● تغيير مفهوم عالم الطبيعة أو الواقع ، أو بعبارة أخرى رد هذا المفهوم إلى ما اعتبره المسلمون الأول من كون عالم الطبيعة مجالا لحركة الإنسان وسعيه ومعرفته ، وبالتالي تنحية ما صار إليه مفهومه من كونه « مخيفاً ، أو « شراً » .

● شرح بعض المبادئ الإسلامية : كختم الرسالة ، و « التوحيد » ، و « الاجتهاد » ، على أنها عوامل تدفع الإنسان إلى الحركة والسعى في هذا العالم الواقعي .

ولإذن ينبغي إقبال من إصلاح الفكر الديني في الإسلام ، أن تعود القوة للبسلم ، وأن يرى قوته هذه ليست في اتباع فلسفة من فلسفات الغرب ؛ بل في فهم الإسلام فهماً صحيحاً ، على نحو ما فهمه الأوائل ، لا على نحو ما صار إليه الأمر في عهد الركود .

وفهم الإسلام فهماً صحيحاً سيمكن المسلم من السيطرة على « الواقع » .

(١) الدكتور عبد الوهاب مزام : كتاب « محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره » ، ص ١٠٠ — من « منظومة أسرار خودي » ، مطبوعات الباكستان سنة ١٩٥٤ .

والطبيعة — كما تمكن الغربى منها ؛ وفى الوقت نفسه سيبعد عنه جفاف
حياة الغربى وقلقه النفسى فيها ، وسيجعله أكثر إلاماً بد الحقيقة .

فالغربى بمذهبه المادى سخر الطبيعة وسيطر عليها ، ولكنه أدرك
من د الحقيقة ، نوعاً منها فقط ، وهو نوع الحقائق الجزئية .
أما د الحقيقة الكلية ، — وهى حقيقة الذات المطلقة ، — فلم يصل
إليها ؛ بل أنكرها . وكان إنكاره إلاماً سبب شقوته وقلقه واضطرابه .
وهو قد أنكرها لأنه أراد أن يستختم ذات الوسيلة التجريبية — التى
يستخدمها فى كشف الحقائق الجزئية ، وهى حقائق الواقع أو الطبيعة —
فى كشف تلك د الحقيقة الكلية ، فأخفق فى الوصول إليها ، ثم أنكرها
عندما صجز عن بلوغها !

فهم الإسلام فهماً صحيحاً — فى نظر د إقبال ، — يجعل عالم المادة
أو عالم الواقع ليس شراً ؛ بل يجعله مجال كفاح ، لـ د الذات ،
أر لـ د أنا ، . وعن طريق هذا الواقع تهرى الذات ، وعن طريق
الكفاح فيه ، تكون د ديمومتها ، وغلودها ١١ قدوام الذات أو دوام
الشخصية يراها د إقبال ، فى الكفاح لافى الاسترخاء ، ويرى رقيها
فى تخطى العقبات لافى تفاديه

د الحياة رقى (وتطور) مستمر ، تسخر كل الصعاب التى تعترض
طريقها . وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة . وقد خلقت
من أجل اتساعها وترقيها آلات كالحواس الحس ، والقوة المدركة ،
لتقهر بها العقبات .

د وأشد العقبات فى سبيل الحياة : المادة أو الطبيعة . ولكن المادة
ليست شراً — كما يقول د حكماء الإشراق ، ، بل هى تعين الذات على الرقى .

فإن قوى الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات ، وإذا قهرت
الذى كل الصعاب في طريقها بلغت منزلة « الاختيار » . والذات في نفسها
فيها « اختيار » ، و « جبر » ، ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة
(وهى الله) نالت الحرية الكاملة . والحياة جهاد لتحصيل « الاختيار » ،
ومقصد الذات أن تبلغ « الاختيار » ، بجهدا (١) .

فَنَسَمَ الإسلامُ فهما صحيحا - في نظر « إقبال » - يجعل الوجود
« وحدات » ، ولكن كون هذه الوحدات حلقات في سلسلة واحدة -
هى : الله ؛ والإنسان ، والعالم - يجعل الواقعى ليس مغايراً لدأنا ،
كل المغايرة ، وليس مغايراً أيضاً للذات المطلقة (الله) كل المغايرة . . .
لأن هذا العالم هو تجلى الله ، وإن الوجود كله هو « الأول » ،
و « الآخر » ، و « الظاهر » ، و « الباطن » ، هو الله والعالم .

إنه حقيقة واحدة ، لها أصل ومظهر . ولكنه لا يقوم على الاتحاد ،
ولا تصير فيه « وحدة » من وحداته « إلى الفناء » في وحدة أخرى . . .
لا يصير العالم في الإنسان ، ولا يصير في الله ، كما لا يصير الإنسان
إلى الذهاب في الله . . . في الوجود وحدات ثلاث وهى حقائق ، لها
شخصيتها وفرديتها . . . وهى تدرك جميعها ب « التجربة » ، ولكن
« التجربة » ، لإدراك الواقع والعالم المادى غير « التجربة » ، لإدراك أعلى
هذه الحقائق ، وهى « الحقيقة الكلية »

إن هناك نوعين من التجربة : التجربة الواقعية ، والتجربة الدينية
(الروحية ، الصوفية) . . . ولا تضارب بين التجريبتين ، ولا بين ما توصل
إليهما من حقائق . والصلة بين هاتين التجريبتين ، أو بين الحقيقة

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ، ٥٧ .

الواقعية والحقيقة الأخرى الروحية السكلية ، هي مركز المحاولة الفكرية
لإقبال .

وإذا تضائل أو تلاشى اعتراض العلم التجريبي المادى على الإسلام
كدين ، لم يكن بينهما موضوع للكفاح والخصومة ، وكان المسلم
- بتوجيه من دينه - واقفياً ، يجب عليه أن يدرك الواقع والطبيعة
ليسود عليها ، ولكن لا ليشقى بها . لأنه لا يصح له أن ينسى روحانيته ،
وهى إدراكه للذات المطلقة (الله) . . .

د إن المشكلة التي واجهها الإسلام ، كانت في الواقع ما بين « الدين
والحضارة » ، من صراع متبادل ، وما بينهما في الوقت نفسه من تجاذب
متبادل . ولقد واجهت النصرانية في أول عهد المعصلة نفسها ، فكان
أعظم ما عانيت به أن تبحث عن مستقر للحياة الروحية قائم بنفسه
(مستقل تماماً عن غيره) ، تلك الحياة التي رأى منشئها يصيرته أنه يمكن
السهر بها - لا عن طريق قوى عالم خارجي عن نفس الإنسان ،
ولئلا يتجلى عالم جديد في داخل النفس ذاتها !

« والإسلام يقر هذه النظرية تماماً . . . ويكملها بنظرة أخرى ، هي :
أن النور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلى على هذا النحو (في نفس
الإنسان وداخلها) ليس غريباً عن عالم المادة ؛ بل هو متغلغل فيها .
وعلى هذا ، فإن تأكيد الروح ، التي سمعت إليه النصرانية ، يتحقق
- لا باستبعاد القوى الخارجية التي تخترقها أنوار الروح بالفعل - وإنما
يتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من
العالم الموجود في أعماق نفسه ،^(١) .

(١) كتاب « تجديد الفكر الديني في الإسلام » : ١٦ .

الانفصالية والاتحاد في الوجود :

وبهذا النص الأخير :

● ' يحدد ' إقبال ، المشكل - الذى يواجهه الدين كدين فى العصر الحديث : بأنه ، ما بين الدين والحضارة من صراع وتمازج ، .

● ثم يحدد موقف المسيحية من هذا المشكل : بأنها تسكتفى بالبحث عن عالم مستقل للروحية ، منفصل تماماً عن العالم الخارجى . فعميت يبحث النفس الإنسانية كمستودع لهذه الروحية ، ووقفت عند حد الطريق أو المنهج الذى تكشف به هذا المستودع . وتركت العالم الخارجى ، وتركت أمر الكشف عنه لمنهج آخر وطريقة أخرى ، دون أن يكون هناك ربط بين المنهجين فى الكشف والمعرفة ، وبين الحقيقة الداخلية ، والحقيقة الخارجية ، .

● أما الإسلام : فيرى ' إقبال ، أن موقفه من هذا المشكل هو فى عدم الانفصالية ، ، وفى عدم ' الاتحاد ، فى الوجود على السواء ... عدم الانفصالية بين ' أنا ، و ' الواقع ، ، وعدم الاتحاد بين ' أنا ، وبين ' الذات المطلقة ، وهى الله . فليس العالم الواقعى مغايراً لـ ' أنا ، ، حتى هذا ' أنا ، ينفر منه ويهرب منه ، على أنه شريـحـب أن يتجنب . ومن جهة أخرى مهما سما ' أنا ، وروحـن روحه ، وصفـى نفسه ، فلن يبلغ درجة ' الإفناء ، فى ' الذات ، المقدسة .

وإذن موقف الإسلام من الوجود : هو حمل الإنسان ، أو حمل ' أنا ، ، على إيجاد الصلة بين الحقيقتين - حقيقة الذات الكلية وهى الله التى هى أصل الوجود ، وحقيقة العالم الخارجى التى تعتبر التجلى لهذا الأصل . وذلك عن طريق استخدام منهج واحد هو المنهج التجريـى ، وعن طريق

أن الحقيقة الداخلية في نفس الإنسان — وهي التي يصل إليها الصوفي عن طريق الرياضة الروحية — تعين على كشف الحقيقة الأخرى الخارجية .
وأن المعرفة السلبية هي : تنظيم علاقة الإنسان بالعالم الخارجي ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه .

التجربة في مجال الدين والفهم

وربما يفهم أن دإقبال ، بتعبيره هنا : د على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه ، — يميل إلى سيادة الحقيقة الروحية أو الدينية ، وجعلها ذات أثر في معرفة الحقيقة الخارجية ... ربما يفهم أن معنى ذلك : الحرص على استقلال تلك الحقيقة ، مع أن المنهج التجريبي في البحث ، عند الوضعيين أو الواقعيين ، ليس د اختياراً ، فحسب للحقيقة من حيث هي حقيقة ، وإنما هو مع ذلك ينطوي على إنكار ما عدا الحقيقة الخارجية ، وهي الحقيقة الدينية أو الروحية هنا . وإن الفجوة بين المحاولة التي يقوم بها دإقبال ، للتوفيق بين الإسلام كصدر للحقيقة الدينية وبين اتجاه المذهب التجريبي باقية ، طالما تُفهم د التجربة ، في الحدود التي رسمها د أوجست كومت ، مؤسس المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر .

ولذلك يوضح دإقبال ، أن د تجربة ، المذهب الوضعي ليست هي الوسيلة المتعينة في اختيار كل الحقائق ، إذ هناك فرق بين الحقيقة الخارجية التي هي موضوع تجربة المذهب الوضعي ، والحقيقة الأخرى — وهي الحقيقة الدينية — التي لا تخضع لهذه الوسيلة بذاتها . وهذا الفرق يرجع إلى اختلاف مجال الدين عن مجال العلوم التي تشغل بـ د الطبيعة ، — كعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء مثلاً .

ويوضح « إقبال » هذا الفرق ، بعد أن يشير أيضاً إلى اعتراض آخر يتصل باعتراض التجريبيين على « الحقيقة الدينية » - وهو الاعتراض السائد في شرح « فرويد » لنشأة الأديان كتعبير عن « اللاشعور » المكبوت عند الإنسان . وبناء على ما يراه « فرويد » : تكون الأديان كلها خيالات أو رغبات ، أكثر منها حقائق تخضع للتجربة !

« والدين في رأى أصحاب هذا المذهب - مذهب « فرويد » - اختراع محض ، خلقت الرغبات البشرية المرفوضة ، لكي تجدد « الجنة » ، خيالية لحركة حرة من غير عائق 11 وهم يقولون : إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة ، حاول البشر استخدامها في تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أديانا ، وصوراً من الفن ، تهيم لنا نوعاً من الفرار المزدى من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره . وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك أمانة متباينة .

« ولكن من الواضح كذلك أنها - الأديان - ليست تفسيرات لوقائع التجربة ، التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة ، أو علم الكيمياء . لا يبحث عن تفسير للطبيعة ، وفقاً لقوانين الطبيعة . . . هو فى الواقع يقصد إلى تفسير مجال مختلف اختلافاً كلياً ، هو مجال التجربة الإنسانية : التجربة الدينية ، مجال وقائع ، بما لا يمكن أن ترجع إلى وقائع أى علم آخر . وفى الواقع يجب أن يقال - إنصافاً للدين - إن الدين يتمسك بضرورة التجربة الواقعية

في الحياة الدينية ، قبل أن يتعلم العلم ، أن يصنع ذلك بزمان طويل .
والخلاف بين الاثنين (الدين والعلم) : ليس بسبب أن أحدهما يقوم
على التجربة الواقعية والآخر لا يقوم عليها ، فهما معا يبحثان تجربة
واقعية كنقطة البدء والخروج (في البحث) وإنما خلافاً بسبب
الخطأ في إدراك أن الاثنين يشرحان نفس الواقعة ، التي هي
موضوع التجربة . ونحن ننسى أن الدين يقصد إلى الوصول إلى المعنى
الحقيقي لنوع معين من التجربة^(١)

« وليس من شك في أن البحث في الرياضة الدينية (على نحو ما
في الصوفية) ، بوصفها مصدراً للعلم الإلهي ، أسبق في التاريخ من تناول
غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها ، »^(٢) .
ومن التحكم إذن في نظر إقبال ، - أن يؤخذ بمنطق التجربة
في مجال العلوم الطبيعية ، ولا يؤخذ به في مجال الدين . وإن اختلاف
موضوع التجربة ، لا يسوّغ التفرقة في اعتبار نتائجها ويزيد إقبال ،
ذلك توضيحاً في نص آخر يقول فيه :

« والواقع أن الدين أشد حرصاً من العلم (Science) على الوصول
إلى ما هو في النهاية حق ، لأسباب ذكرتها من قبل . والسييل لإدراك
الحق المجرد في الدين أوفى العلم تقع فيما يسمى . « تصفية التجربة » .
ولكن فهم هذا ينبغي أن نفرق بين التجربة بوصفها أمراً طبيعياً يدل
على ما للحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية ، وبين التجربة
بوصفها دالة على جوهر الحقيقة طبيعتها الذاتية ، فالتجربة بوصفها أمراً

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٤

طبيعياً ، تفسّر في ضوء سوافها السيكلوجية والفسيدوجية . أما بوصفها دالة على جوهر الحقيقة ، فيلبنى أن نستعمل في بيان معناها معايير من نوع آخر .

د فني ميدان العلم (Science) : نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسالك الخارجى للحقيقة . أما في حلبة الدين : فإننا نعتبرها بمثابة لنوع من الحقيقة ، ثم نحاول كشف معناها فيما يتعلق أساسياً بطبيعة تلك الحقيقة ، والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، فهما يتناولان في الحقيقة وصف عالم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد : وهو أن وجهة نظر د الذات ، (العواطف والانفعالات) تستبعد بالضرورة من خطة العلم . أما في خطة الدين فإن د الذات ، تؤلف بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعاً شاملاً مفرداً ينتهى إلى نوع من تحويل التجارب تحويلاً تركيبياً . والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة في الحقيقة ، في طبيعتها وغايتها ، يبين أن كلا منها موجه إلى تطهير التجربة في ميدانه الخاص . . . د بل إن خطة التصوف الإسلامى - على الأقل - في سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماماً من الانفعالات ، قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى في العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكى تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة ، نتيجة للتأمل في أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ، ولها معنى بيولوجى على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات (أنا) . إنها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدى (الحقيقة الكلية) . . .

د فتنمى غاية الذات (أنا) ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذى تبذله الذات ، لكى تكون شيئاً ، هو الذى

يكشف لما فرصتها الأخيرة لضد موضوعيتها ، وتحصيل ذاتية أكثر
عمقاً... ترى الدليل على حقيقتها في قول « كانت » : « أنا أفندِر » ،
لا في قول « ديكارت » : « أنا أفكر » ، وإيست غاية مطلب الذات
التحرر من حدود الفردية : بل هي على العكس من هذا : تحديدها
تحديداً أدق وأوفى : والعمل الأخير ليس عملاً عقلياً وإنما هو عمل
حيوي يعشق من كيان الذات كله ، ويشهد إرادتها بتأكيد مبدع
بأن العالم ليس شيئاً مجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالنصور ، وإنما
هو شيء يبدأ ، ويعاد بالعمل المستمر . واللمحة التي تعرف فيها الذات
ذلك ، هي اللمحة التي تستثمر فيها السعادة العظمى ، وتجتاز فيها أكبر
امتحان ، (١) .

- وإذن هناك صلة بين الإنسان العالم الواقعي
- وهناك صلة أخرى بين حقيقة هذا العالم الواقعي ، وحقيقة أصل
الوجود ، وهي الحقيقة المطلقة (الله)
- وهناك أخيراً اشتراك عن طريق « التجربة » ، في إدراك
الحقيقة ، وإن كان نوع التجربة يختلف تبعاً للرجال الذي تستخدم فيه .
وهذا الذي يذكره « إقبال » هنا - على هذا النحو - يحاول
أن ينزعه من القرآن ، المصدر الأصيل للإسلام ، فيقول :
« وبما أن القرآن يعلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها
في حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوى في الأهمية بين جميع ضروب التجربة
الإنسانية ، باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية ، التي تكشف
عن الآيات الدالة عليها ، في نفس الإنسان ، وفي خارج النفس على
السواء . فالملاحظة التأملية هي إحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات

(١) المصدر السابق : ٢٢٤ - ٢٢٦

بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا (في الخارج وفي الحس) . ووظيفتها مراقبة هذه الصلات ، كما قلبي . هي عن نفسها في الإدراك الحسي .

و هناك طريق آخر للمعرفة . هو الاتصال المباشر مع الحقيقة الكلية ، (وهي الحقيقة الإلهية) كما تعلن هي عن نفسها في هذا الاتصال .

و طبيعة القرآن ، هي فقط اعتبار الواقع : من أن الإنسان على صلة بالطبيعة ، ومن أن هذه الصلة - في بعض حالاتها كوسيلة للتمكن من قوى الطبيعة - يجب ألا تستخدم في غرض السيطرة غير المشروعة ، بل في غرض آخر نبيل ، يؤدي إلى تخليص حركة الحياة الروحية في رقيها وتسامحها .

و لكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ، ينبغي أن يكتمل الإدراك الحسي بإدراك آخر ، هو ما يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب (في قوله تعالى) : الذي أحسن كل شيء خلقه ، وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار ، والأفئدة ، قليلا ما تشكرون ، (١) .

و لإقبال ، يرى الآن بهذا : أن القرآن لا يدعو لحسب إلى أن يمارس الإنسان التجربة في صلته بالعلم الطبيعي الواقعي ، وفي كشف هذا العالم والوقوف عليه ، بل لا يمانع في أن يكون هناك في الدين نفسه مجال تجربة ، هو د القلب ، وأن الرياضة الدينية لذلك ضرب من ضروب التجربة ، التي توصل إلى العلم ، ولا تقل اعتباراً عن البقية من ضروب التجربة الأخرى في مجال الواقع والطبيعة .

(١) المصدر السابق : ص ٣٢ - ٣٣

والإنسان - من وجهة نظر الإسلام ، كما يرى د إقبال ، - ليس منقطعا عن الطبيعة ؛ بل هو جزء منها ، وعلى صلة ببقية أجزائها . ومعرفة الإنسان لله ، كمعرفته للطبيعة سواء ، هي ركون الإنسان في النوعين إلى التجربة . وبجمال التجربة هنا وهناك هو د الواقع ، ولا خلاف بين العلم والدين في ذلك . وإذن صلة العلم بالدين صلة متوازية ومتوازنة : كلاهما يبحث الواقع ، وكلاهما يسلك طريق التجربة في بحثه لإياه ، وكلاهما يكسّل الآخر في المعرفة والكشف عن الحقيقة . وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل وموضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي ، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله ، (١) .

والفرق بين النوعين من المعرفة كما يرى د إقبال ، هو : د أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها ، أي قلبها لإنسان آخر . وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالإحساس منها بالتفكير ، وما يعلنه الصوفي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يُبلّغ للناس على صورة قضايا . ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها ، أي (لا يمكن) . قلبها ، .

أما أن القرآن يبحث على العلم التجريبي ، وعلى أن يمارس الإنسان التجربة في تحصيل المعرفة ، فيرى ذلك د إقبال ، من دلالة مثل هذه الآيات الكريمة : د ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً . . .

(١) المصدر السابق : ص ٢٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ،
وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ،
ويعلمن » إقبال على هذه الآيات بقوله :

« ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة
التأملية للطبيعة ، هو أنها تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تُعَدُّ هذه
الطبيعة آية عليه (وهو الله) . ولكن الذى ينبغى الالتفات إليه
هو الانجماء التجريبي العام فى القرآن ، مما كُون فى أتباعه شعورا بتقدير
الواقع ، وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث . وإنه
لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض
عالم المراتب ، بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق . وكما
أشرنا فيما سبق ، يرى القرآن أن العالم له غايات جدية ، فتطوراته
المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جدية . والجهد العقلى الذى
نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا ، يشهد بصيرتنا
فهيؤنا للتحقق فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلاً
عن أنه يمد فى آفاق الحياة ، ويزيدها خصبا وغنى . واتصال عقولنا
بغمرة الأشياء الحادثة هو الذى يدرّبنا على النظر العقلى فى عالم المحربات .
إن الحقيقة ثوى فى نفس مظاهرها ، وإن كان الإنسان يعيش فى بيئة
كثود لا يسهه أن يتجاهل عالم المراتب .

« والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة ، التى لا يتسنى لنا بغير
تقديرها والسيطرة عليها ، بناء حضارة قوية الدعائم . ولقد أخفقت
ثقافات آسيا ، بل ثقافات العالم القديم كله ، لأنها تناولت الحقيقة بالنظر
العقلى ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجى ، فأمدتها هذا المسلك بالتفكير

النظري المجرد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده ، حضارة يسكتب لها البقاء ،^(١) .

• وإلى هنا أقاض « إقبال ، فيما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان المسلم إزاء العالم الواقعي ، من إسلامه وكتاب دينه وهو القرآن .

• كما وضع أن وسيلة التجربة هي الوسيلة النافعة لتحصيل المعرفة الحقة ، وأن التجربة كما يمكن أن تستخدم في الطبيعة والواقع ، يمكن أيضاً أن تستخدم في مجال الدين ، أي في معرفة الله ، وهو الحقيقة الكلية . وأبان أن الإسلام يدعو إلى التجربة بوجه عام ، ولا يحظر استخدامها في مجال الدين .

• وأخيراً لم يغب عنه أن يكشف عن : أن الرياضة الصوفية نوع من التجربة الدينية يوصل إلى المعرفة ، كما توصل التجربة في الطبيعة الواقعة إلى إدراك أجزائها العديدة .

• وبعد هذا وذاك ، فرق « إقبال ، بين الإسلام والمسيحية : فبينما يرى أن المسيحية لها طابع الميتافيزيقا ، وطابع الوقوف بالمعرفة فيها عند حد مجال الروح ، غير معنية بالعالم الخارجي - إذا بالإسلام يتجاوز هذا المجال إلى الطبيعة نفسها ، وذلك عندما نظر إلى الإنسان على أنه كائن ذو صلة بعالم ما يحيط به ، وهو العالم المادي الحسي .

• وتصر دائرة الخلاف بين الدين والعلم على نوع التجربة - دون أصلها - التي تستخدم في كليهما .

• كما أنه سلم بمبدأ « التغير ، في العالم ، كأساس لبناء حضارة

(١) المصدر السابق ؛ ص : ٢٢٢ .

إنسانية قوية تبني عليه في هذا العالم ، ولكنه حدد دائرة هذا التفسير
بـ « الطبيعة ، دون القيم ، الأخلاقية ، ودون مجال الألوهية » .

وكشف فيما مضى عن الخطأ الذي وقع فيه مذهب « الوضعية » من
إنكاره الألوهية الدينية ، ومن إخضاعه القيم الدينية لمبدأ « التغير » ،
وأبان أن هذا الخطأ هو في أن تجعل « التجربة » التي تستخدم في الطبيعة
وسيلة عامة لكل أنواع المعرفة التي يمكن أن يحصلها الإنسان . ورأى
أن ما يجب أن يتبع حتما في تحصيل المعرفة هو « التجربة » ، ولكنها
تختلف باختلاف مجالات « الواقع » ، وأن إدراك القلب وسيلة
من وسائل التجربة لا تقل في تحصيل اليقين والكشف عن الحقيقة
عن الإدراك الحسي ، الذي هو الوسيلة المفضلة عند « الوضعيين » .

● والإسلام إذن - في نظر « إقبال » - يتميز عن الأديان كلها ، وفي مقدمتها
المسيحية . . . كما يتميز عن الميتافيزيقا والفلسفة العقلية . وهو يتميز هذا
لا يقف في الخصومة مقابل المعرفة التجريبية ، أو مقابل « الوضعية » ،
التي سادت القرن التاسع عشر ، وخاصمت الدين ، والميتافيزيقا ، والمثالية
العقلية . هو خارج عن محل النزاع ، ولذا لا يواجه إليه نقد ، ولا يرى
بالعجز الذي وجهته « الوضعية » ورمت به ما عداها من مذاهب
المعرفة ، ومصادر العلم والحقيقة ، فلسفة وديناً على السواء .

وهذا مما يجعل للوافقي لإقبال على فلسفته هذه ، أن يعيد القول
هنا مرة أخرى : بأن « التجديد » في الفكر الإسلامي ينقل بعض
مذاهب التفكير الأوروبي في القرن التاسع عشر ، واستخدامها في التقليل
من قيمة الإسلام - ترديد لأمر ليس له موضوع في المجتمع الإسلامي ،
وأيضاً له صلة بالإسلام ، كصدر توجيه في هذا المجتمع .

وحدة الذات الانسانية، ومبادئها:

وضح «إقبال» حتى الآن ، قيمة العالم الواقعي - وهو عالم الطبيعة والمادة - بالنسبة للإنسان المسلم ، كما وضح أنه مطلوب من جهة المسلم أن يتصل به اتصال المكتشف المحرب ، كي يسيطر على قواه ، ولكن لتنمية روحانيته لا لهدف آخر غير نبيل . وأكد هذه القيمة في غير نص من النصوص الكثيرة ، التي اضطررنا لنقلها هنا ، ليخلص إلى :

- أن المسلم «واقعي» بحكم دينه . . .
- وأنه ليس برهباني مسيحي ، ولا بصوفي من أصحاب فكرة «الفناء» . . .
- وإلى أن فهمه «الابتعاد» عن هذا العالم لما فيه من «شر» ، يجب أن يتغير إلى النقيض .

وهذا التغير في فهم العالم المادي ، لإحدى الأفكار التي طلب إقبال إعادة بنائها وتجديدها على أساس إسلامي خالص فيما سماه: «تجديد الفكر الديني في الإسلام» .

وضح إقبال هذا كله ليدفع المسلم إلى الحركة نحو واقع الحياة ، وإلى أن يشارك الغربي في هذه الحركة ، لا تقليداً له ، ولكن بوحى داخلي من ثقافته الإسلامية .

وهنا نجد إقبال فيما يصور عليه «ذات» الإنسان ، وفيما يمنحها من استقلال ، وفيما يراه فيها من حركة مستمرة وإبداع يتجدد ، يشبه «الخلود» في الدوام وعدم الانقطاع بما يسعى «الموت» — يدفع المسلم إلى الحركة في العالم الواقعي مرة أخرى ، وإلى العمل في قوة . . .

وفيما يذكره — بعد ذلك — من الحديث عن «الحقيقة الكلية» (الله) وعن الرباطة الصوفية كطريق لكسبها وتعميلها — يبنى به «التوازن» ، أو يقصد إلى دفع أضرار الواقعية البحتة ، وأخطار

تتأهبها التي تتمثل في عدم الاستقرار ، وشقاء النفس ، وكفاحها المرير
من أجل المال ...

« الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي . حينما
تجلت الحياة تجلت في شخص ، أو فرد ، أو شيء ... والخالق كذلك
فرد ، ولكنه أوجد لا مثيل له ، (١) .

« إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال « أنا » ، وإبانتها ، وإحكامها ،
وتوسيعها . وهذه الدقيقة تمهد إلى فهم حقيقة الحياة بعد الموت ، (٢) .

وهذين النصين — مع نصوص أخرى ستأتي — يشير «إقبال» إلى رأيه
في الإنسان : يراه فرداً لا جماعة أى أن الجماعة تتكون منه ولا تخلقه
هى ... هو أصلها وليست هى أصله ... يراه مستقلاً لا يفنى فى غيره ،
حتى فى ذات الله لا يفنى فيها ، عن طريق الرياضة الصوفية ، كما فهم
خطأ من يفسر قول الحلاج : «أنا الحق» ، على أنه الإفناء فى الله ...
يرى ذات الإنسان أبدية خالدة ، ولها ديمومة وخلود فى العمل ، وأن
« الموت » حالة « استرخاء » ، و « البعث » بمثابة « مجرد البضائع » ،
و « النار » ، إدراك لآلم الإخفاق فى السعى ، و « الجنة » ، إدراك
لسعادة الفوز على قوى الإنحلال .

أراد «إقبال» أن يشعر المسلم بنفسه ، وبقيمته فى الحياة ، وأن
يحمّله على أن يعتمد بنفسه كقوة (خالقة) على نحو ما تصور
(نيتشه) « الإنسان المتفوق » . ويتكون هذا الشعور عنده ، يندفع فى الحياة
وإلى الحركة فى (الواقع) ، الذى أصبح معبداً له الآن ، بعد أن أعيد

(١) كتاب : إقبال ، سيرته وفلسفه ، وشمسه : (منظومة أسرار خودى) ص ٥٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥٤

ننظر إليه ، من الوجهة الإسلامية ، وأصبح في نظر د إقبال ، ، يرى على أنه ليس شراً ، وأنه المجال الطبيعي لحركة الإنسان وتنمية ذاتيته .

ولكن ما أراده د إقبال ، الانسان المسلم ، كي يقوى ويندفع في الحياة ، وفي بحث الواقع - خرج به تفسير الإسلام أحياناً على نحو لا يخالف فيه الجهرة الكثيرة من مفسري القرآن فحسب ؛ بل على نحو يجعله متسكناً في تخريج نصوصه على حسب أساليب اللغة العربية . وربما ينزلق به تسكفه في التخريج ، إلى باب د التحريف ، في التأويل .

فمن وحدة الذات يذكر أيضاً :

د أرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها ، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يترب من هذا الهدف . قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (تخلقوا بأخلاق الله) ، فكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة ، كان هو كذلك فرداً بغير مثيل
إننا نسأله : ما الحياة ؟ . وواضح أن الحياة أمر فردي ، وأعلى أشكاله (التي ظهرت حتى اليوم) . د أنا ، : وبها يصير الفرد مركز حياة ، مستقلاً قائماً بنفسه ، فالإنسان من الجانبين الجثائي والروحي ، مركز حياة قائم بنفسه ، ولكنه لما يبلغ مرتبة الفرد الكامل هو الأقرب إلى الله ، ولكن ليس المقصد من هذا القرب : أن يفتى وجوده في وجود الله ، كما تقول فلسفة الإشراق ، بل هو على عكس هذا ، يمثل الخالق نفسه ، (١) .

كما يقول :

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ :

د يؤكد القرآن للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط ، حريتها وخلودها المضمم بالقوة ، كما يؤكد شخصية الإنسان وفرديته . وله — في نظري — رأى معين محدد في مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود . وهذا الرأى في شخصية الإنسان وفرديته — وهو رأى يستحيل معه أن تزور أزره وذره أخرى ؛ بل يقتضى أن كل امرئ بما كسب رهين — هو الذى أدى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء^(١) ،

والإنسان محتفظ بفرديته واستقلاله ، لا تسلبه الرياضة الصوفية هذا الاستقلال بحال . وتاريخ الرياضة ، في الإسلام يؤكد أنها تجعل الإنسان كما قال الرسول : يتخلق بأخلاق الله . وقد عبر عنها بعبارات مثل : «أنا الحق» [الحلاج] ، و «أنا الدهر» [النبي محمد] ، و «أنا القرآن» [الساطق] ، [على] . و «سبحاني» [بازيد] .

د وفي التصوف الإسلامى الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هي عين إرادة الله ، أن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هي بنوع من الاستغراق في الذات غير المتناهية ؛ بل الأخرى أن الذات غير المتناهية تدخل بين أحضان مجها المتناهى^(٢) .

وفي خلود هذه الذات الإنسانية المستقلة أبداً ، يقول «إقبال» : «إن خلود الذات أمل ، من أراد أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه . والظفر به موقوف على أن نسلك طريقاً للفكر والعمل في هذه الحياة ، يصيقتنا على حفظ حالة التوتر : (الكفاح في الحياة) . ولا يستطيع إبلاغنا

(١) تجديد الفكر الدينى في الإسلام : ص ٩١

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦

هذا الأمل دين « بوذا » ، ولا التصوف العجمي ، ولا ما إلى هذين من نظم الأخلاق الأخرى . ولقد أضرت بنا هذه الطرق فأضرعتنا وأنامتنا . إن هذه المذاهب هي الليالي في أيام حياتنا .

« وإن قصدنا بأفكارنا وأعمالنا إلى حفظ حالة التوتر في ذواتنا ، فأغلب الظن أن صدمة الموت لا تستطيع أن تؤثر فيها . . . تعرض بعد الموت حال من « الاسترخاء » ، يسميها القرآن الحكيم : « البرزخ » ، وتندوم هذه الحال حتى الحشر . ولا تبقى بعد الاسترخاء إلا النفوس التي أحكمت ذواتها أيام الحياة » (١) .

إن « إقبال » هنا شاعر في تصويره خلود النفس . . . إنه لا ينكر البعث ولا الحشر ، كما لا ينكر موت النفس من قبل . . . إنه يحرص على فردية الإنسان ليجعلها مصدر قوة ، ويحرص على أن تعمل وتفكر ، لا أن تتوكل وتستجنى . النفس العاملة القوية هي النفس التي تحيا في هذه الحياة ، وهي النفس التي تستمر لها الحياة في دار الجزاء ، وعندئذ يكون « الموت » بمثابة مرحلة انتقال . فهي في عملها مستمرة ، وفي حياتها مستمرة كذلك ، فهي غالبة بهذا المعنى .

هو يريد أن يحرص الإنسان المسلم على القوة والعمل . يريد أن يدفعه دفعا ، ولكن من ذاته لا من خارج ذاته . إنه يعشق القوة ، ويعشق العمل ، أو أنه يتوق إلى أن يرى المسلم قويا عاملا ، غير مستذل وغير متوكل ، إن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف .

(١) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، (أسرار خودي) ص ٥٨

د حياة العالم من قوة الذات . . . فالحياة على قدر ما فيها من هذه القوة ، فالقطرة حين قوى ذاتها تصير دُرّة ، والجبل إذا غفل عن ذاته انقلب سهلاً وطفى عليه البحر ، (١) . د لا تبغ رزقك من نعمة غيرك ، ولا تستجد ماءً ولو من عين الشمس ، واستعن الله وجاهد الأيام ، ولا تُرِق ماء وجه الملة البيضاء . طوبى لمن يحتمل الضر من الحرور والظلم ، ولا يسأل الخضر كأساً من ماء الحياة ، (٢) . والخلود بهذا المعنى - لا بمعنى إنكار الموت ، أو إنكار فناء العالم وعدم البعث - يزيد في شرحه [إقبال] مرة أخرى . إذ يقول أيضاً :

د إن النهاية ، أى انقضاء الأجل ليس بلاء [إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً . لقد أحصاهم وعدّهم عدداً . وكلهم آتية يوم القيامة فرداً] ، وهذا أمر بالغ الأهمية ينبى أن يفهم على وجهه الصحيح ، حتى نضمن فهم رأى الإسلام في الخلاص فهماً واضحاً . فالإنسان - أو الذات المتناهية - بشخصيته المفردة ، التى لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها ، سيق بين يدى الذات غير المتناهية ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره [وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك ، كنى بنفسك اليوم عليك حسيباً] .

د فأيا كان المصير النهائي للإنسان ، فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهى أعلى مراتب السعادة الإنسانية ؛

(١) المصدر السابق : ص ٧٤

(٢) المصدر السابق : ص ٧٨

بل «جذائه الأوفى» هو في تدرجه في السيطرة على نفسه ، وفي تفرد ،
وقوة نشاطه بوصفه روحاً . حتى أن منظر «الفناء الكلى» الذى
يتحدث عنه القرآن في قوله : [يوم ينفخ فى الصور] الذى يسبق
يوم الحساب مباشرة ، لا يمكن أن يؤثر فى كمال الروح التى اكتملت نمواً :
[ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من
شاء الله] . ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ،
إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ؟ وتصل الروح إلى أعلى مرتبة
فى هذا النمو ، عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكاً تاماً ، حتى
فى مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شئ . فتكون الروح كما جاء
فى القرآن فى وصفه لرؤية النبى للذات الأولى : [ما زاغ البصر
وما طغى] . وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة فى الإسلام ، (١) .

د . . . فالإنسان فى نظر القرآن ، متاح له أن ينتسب إلى معنى
الكون وأن يكون خالداً . . . إن كائناً اقتضى تطوره ملايين السنين ،
ليس من المحتمل إطلاقاً أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع . وليس
إلا من حيث هو نفس تتزكى باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى
الكون : [ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح
من ذكها ، وقد خاب من دساها] . وكيف تكون تركيبة النفس
وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل : [تبارك الذى بيده الملك وهو
على كل شئ قدير ، الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا
وهو العزيز الغفور] .

(١) كتاب : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٢٤ ، ١٣٥

د فالحياة تهيم بجالا لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب . وليست هناك أعمال تورث اللذة ، وأعمال تورث الألم ؛ بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء ، أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يعد النفس للفناء ، أو يكفيها لحياة مستقبلية . ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو : احترامى للنفس فى وفى غيرى من الناس . وعلى هذا فالخلود لا تناله بصفته حقاً لنا ، وإنما نبلغه بـ' نبذل من جهد شخصى . والإنسان مرشح له لا غيره .

د وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف ، هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . ولكن هناك طرائق أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل قد أمد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التى يمدتها فناء البدن ، فإن الموت يكون مجازاً لا غير ، إلى البرزخ الذى جاء وصفه فى القرآن ، (١) .

والخلود ، كما يقول د إقبال ، ، ليس حقاً للإنسان ، إنما هو غاية وهدف ووسيلته العمل وحده وهو استمرار للحياة ، والموت فقط ابتلاء .

د والبحث إذن ليس حادثاً يأتيها من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة فى داخل النفس . وسواء أكان البحث للفرد أم للكون ، فإنه لا يعدو أن يكون نوعاً من د جرد البضائع ، أو الإحصاء لما أسلفت

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦ - ١٢٧ .

النفس من عمل وما بقى أمامها من إمكانيات . . . على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة في البصر . [لقد كنت في غفلة من هذا ، فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد] — يرى بها مصيره الذي كسبه لنفسه معلقاً بمنطقه [وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه] (١) .

• أما الجنة والنار فهما حالتان ، لا مكانان . ووصفهما في القرآن ، تصوير حسي لأمر نفسي ، أى لصفة أو حال . فالنار في تعبير القرآن : [نار الله الموقدة التي تتطلع على الأفئدة] — هى إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنساناً . أما الجنة فهى سعادة الفوز على قوى الانحلال .

• وليس في الإسلام لعنة أبدية . . . ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفاً للنار . يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان [لاثنين فيها أحقاباً] والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعاً تاماً . فالخلق يزرع إلى الاستدامة ، وتكييفه من جديد يقتضى زمناً . وعلى هذا ، فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم ؛ بل هى تجربة للتقويم ، قد تجعل للنفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله . وليس الجنة كذلك أجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان دائماً قدماً ، فيتلقى على الدوام نوراً جديداً من « الحق غير المتناهي » ، الذى هو : [كل يوم هو فى شأن] . ومن يتلقى نور الهداية الإلهية ليس متاقباً سلبياً لحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً .

(١) ص ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، المصدر السابق .

وبذلك يتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد ، (١) .
وبهذا الاتصال في حياة الإنسان ، رفع « إقبال » الفجوة بين « الدنيا »
و « الآخرة » ، وجعل الحياة الإنسانية خط سير لا ينهي الزمان ، ومجال
عمل مستمر متجدد . . .

وما أتى به الإسلام من عقائد البعث ، والحشر ، والبرزخ ، بما يفهم
منها أنها تصور حلقة في تاريخ الوجود ، تنتهى بها حياة وتبتدى بها
حياة ثانية - ليس إلا تصويراً لمرحلة ابتلاء ، وليس إلا إحصاء لأعمال
الإنسان السابقة ، يعقبها استئناف سير الحياة وحركة العمل الإنساني
من جديد .

وما أتى به أيضاً من عقائد مثل : الجنة والنار ، بما يفهم منها
أنها تحدد مكان حياة أخرى مستقلة تماماً عما مضى في حياة الإنسان
الدنيا - ليس أيضاً إلا تصويراً لذلك الشعور الإنساني الذي يصحب
نوع النتيجة التي أتى بها الإحصاء في مرحلة ما قبل استئناف السير
وحركة العمل في دائرة الإنسان . والجنة ليست إلا شعور الإنسان
بالبقاء ، والفوز في الكفاح الماضى ، والنار ليست أيضاً إلا شعور
الإنسان بخيبة أمله وفشله في هذا الكفاح السابق . . . ومعنى
ذلك أنه يجوز للإنسان الذي فشل فيما مضى أن يفوز في كفاحه
المستأنف ، فيشعر بالبقاء والخلود ، أو تكون له « الجنة » من جديد .
وخيبة الأمل إذن موقوفة ، والنار إذن ليست أبدية ، إذ هي لمدة ما .
حياة دائمة متجددة ، وعمل مستمر ، وكفاح متواصل ، ليس هناك
تكرار ، وليس هناك مدار دائرى للحركة ، إنما هناك خط مستقيم
تلتأني - ذلك كله يصور مجال الإنسان في الوجود . . .

(١) المصدر السابق : ص ١٤١

فردية ذاته لا تجمي ، ووجوده لا يبل . وقربه من « اللانهاى »
هو غاية حركته فى سيره وفى عمله ليس بعد هذا القرب نهاية ؛ لأن
ذات « اللانهاى » دائمة فى وجودها ، وفى خلقها

هذا التصوير كله يصور به « إقبال » وجود الإنسان وحياته ، كى يعمل
الإنسان طالما ليست لحياته نهاية ، وليدفع اليأس عن نفسه طالما
تتجدد فرص الكفاح والنجاح فيه ، وطالما تختفى « الأبدية » - كصفة -
لحياة أمه وإخفاقه .

أما كيف أن « إقبال » حمل النصوص القرآنية التى أوردها
على المعنى الذى أراد - وربما خالف فيما أراد من معنى كثيرين
من علماء المسلمين قبله - فذلك شئ سنشير إليه ، عند « التعليق »
على تفكيره التجديدى الإصلاحى ، عقب الفراغ من عرضه ، تحت
عنوان : « إقبال » ، فيما أرى .

الزات الكلية :

يريد « إقبال » ، فيما يتحدث به هنا عن « الذات الكلية » ، أن يوضح
أن الله هو حقيقة الوجود ، أو وحدة الوجود ، وأن دليل وجوده
هو التجربة ، ولكنها تجربة الدين ، وليست تجربة الطبيعة . كما يوضح أنه
لا ينفصل عن العالم الطبيعى ، أو الواقعى ، لا على معنى أنه حال
فيه ، ولكى على معنى أن ذات الله تجلت فيه . والعالم الطبيعى .
أو الواقعى باق طالما هو تجلى الله ...

«الذات الأولى توجد فى ديمومة ، بحثة ، ينقطع فيها التغير عن»

أن يكون تعاقباً لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقاً مستمراً [وما مسناً من لغوب] ، [لا تأخذه سنة ولا نوم] . . . و « وجود الله ، هو تجلي ذاته ، لا السعى وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . (وما لم يقع بعد) معناه بالنسبة للإنسان : السعى والطلب وقد يغنى الإخفاق ، أما (ما لم يقع بعد) بالنسبة لله فيمضى : تحقّقاً لا يخفق لإمكانات وجوده ، تلك الإمكانات الخائفة غير المتناهية ، التي تحتفظ بوحدةها التامة الكاملة خلال تجليه في الوجود^(١) .

« ولعلنا الآن في موقف يحملنا ندرك معنى الآية : [وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً] . . . فقد أدى بنا التفسير الدقيق لتعاقب الزمان — كما يتجلى في أنفسنا — إلى فكرة عن الحقيقة القصوى ، هي أنها « ديمومة » ، بحيث يتداخل فيها الفكر ، والوجود ، والغاية ، لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة . ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود ، محيطة بكل شيء ، هي ينبوع الأول لكل حياة فردية ، وكل فكر فردي^(٢) .
والذات الكلية ليست ذاتاً منعزلة عن هذا العالم ، وليس هذا العالم (غيراً) لها .

« والذات الأولى ، في تعبير القرآن ، غنية عن العالمين : [فإن الله غنى عن العالمين] . . . أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها ، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كدواتنا

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢

(٢) المصدر السابق : ص ٦٦ ، ٦٧ .

المتناهية ، بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية . وما نسميه « الطبيعة » ، أو « غير الذات » ، وليس إلا لحظة عابرة في وجود الله . ووجود الله من ذاته لا من غيره ، وهو وجود أزلي مطلق . ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصوراً كاملاً ، فهو كما يقول القرآن الكريم : [ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير] .

« وبعد : فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفساً من غير أن تلحقها صفة ، أى من غير منهج معطود من السلوك . والطبيعة ، كما رأينا (١) ، ليست ركناً من مادية بحثة شاغلة للفراغ ، بل هى بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك . وهى بوصفها هذا ، أساسية بالنسبة للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية ، كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع : [سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً] . . . وعلى هذا ، فإن رأى

(١) يشير إلى ما ذكره فى ص ٢٤٣ من كتاب « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » من نظرية « اينشتاين » Albert Einstein (المولود فى سنة ١٨٧٩) ، وهى نظرية النسبية The Theory of Relativity . وما ذكره هو :

« ان نظرية النسبية التى أدجت الزمان فى « الزمان المكانى » ، قد زعزعت معنى الجوهر » كما اصطلاح عليه السلف ، أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كاه . فالمادة للإدراك العادى (هو الإدراك الفلسفى القديم) شىء يلبث فى زمان وضرك فى مكان ، واسكن النسبية فى الطبيعيات الحديثة لا تفر هذا الرأى . فالقطعة من المادة ليست شيئاً ثابتاً له أحوال متغيرة ، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض وبهذا ذهبت صلابة المادة التى قيل بها قديماً ، وذهبت معنى الخصائص التى كانت تجعلها تبدو فى نظر المادى شيئاً أقوى فى حقيقة من الأنسكار التى تحول فى العقل . وعلى هذا ، فالطبيعة – طبقاً لرأى الأستاذ (Whitehad) – ليست شيئاً ثاراً ، يقوم

فى خلاء لا حركة فيه ؛ بل هى تركيب من حوادث ، لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائم . غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة ، منزلة بعضها عن بعض ، ويلتصق عن علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان .

الذى اصطنعناه يضئ على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسمى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة . . . وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة ، (١) .

وزيد د إقبال ، توضيحاً عدم (غيرية) العالم الطبيعي لذات الله ، فيما يقره هنا :

د والسؤال الذى يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو : هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه (غيراً) لها ، ويذنبها فراغ مكانى يتوسط بين الذات وبين هذا (الغير) ؟ ؟ والجواب عن هذا : هو أنه بالنسبة للذات الإلهية ، لا يوجد خلق بمعنى حادث معين له ، قبل ، وله ، بعد ، . فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية . ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك ، لأصبحت الذات الإلهية والكون منفصلتين ، تقابل إحدهما الأخرى في ظرف فارغ من حين غير متناه . وقد رأينا فيما سبق ، أن المسكان ، والزمان ، والمادة ، تفسهات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهى ليست حقائق لها وجودها فى ذاتها ، وإنما هى أحوال للعقل فى نصوره لوجود الله .

د وقد أثير مرة البحث فى موضوع الخلق بين مريدى د بايزيد البسطامى . ، الصوفى المشهور ، فأدلى أحدهم فى صراحة بالرأى الذى تقبله الفطرة السليمة : د كان الله ، ولا شئ معه ، ، فأجاب الولي جواباً قاطعاً ، فقال : د الآن كما كان ، . فعالم المادة إذن ليس شيئاً

(١) المصدر السابق : ص ٢٦٧

يشارك الله في الأزل ، ويحدث فيه الله ما يشاء ، وهو كأنه على مسافة منه . . . بل هو في طبيعته الحقيقية ، فعل واحد متصل ، يحوئه الفكر إلى كثرة من أشياء ، منفصل بعضها عن بعض ، (١) .

ود جاء في القرآن الكريم : [يزيد في الخلق ما يشاء] . . . وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا : أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر . وقبل أن يلحقه الوجود ، يظل كما لو كان كامناً في قدرة الله الخالقة . وليس معنى وجوده ، أكثر من تجلي القدرة الإلهية للعيان ، (٢) .

وإذا كانت الذات الكلية ، لا انفصال لها عن العالم الواقعي ، وإذا كان العالم الواقعي ليس مادة جامدة ، بل هو تركيب من أحداث متتالية تصور خلق الله ، أو تصور تجليه للعيان — فاقسمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ومستقبله وحده ، هو الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية .

هذا من جانب . . .

ومن جانب آخر ، إذا كان الانفصال بين الله وبين هذا العالم المادى ، فليس هناك اتحاد بينهما ، وبالتالي لا يصير الإنسان الفرد يوماً ما في الذات الإلهية ، مهما أدرك هذه الذات . وإدراكه لهذه الذات إدراكاً قريباً يجب أن يبعده فقط عن أن يستغرق في الواقع ، ، أى في مصدر الحس الظاهر للعيان ، لا أن يحول بينه وبين أن يتحرك فيه ويسيطر على قواه .

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٨ - ٢٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨٢

● إن « إقبال » يعقد الصلة بين :

الذات الإلهية من جانب ...

والإنسان والعالم الواقعي من جانب آخر .

يريد أن يزاوج بين « الواقعية » و « الروحية » ...

● يريد أن يحول « الصوفية » الإشرافية في الإسلام إلى « زهد » ، فخر

الإسلام ، فيبعد منها « الفراد » من الدنيا ، ويُنحّي منها « الاتحاد » بالله ...

● ويريد أيضاً أن يحول « الواقعية » الحديثة التي جعلت للإنسان

سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه — ولكنها سلبت إيمانه هو

بمصره — إلى « واقعية » تصل الإنسان بأعماق وجوده . (الله) ،

حتى لا يكون حبه للآل حياً طاعياً ، يقتل كل ما فيه من فضال سام

شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة .

والسبيل إلى إدراك الذات الإلهية — في نظر « إقبال » — وهي وحدة

الوجود ، أو الحقيقة الكلية ... الدين وحده ... وليس العلم (Science) ،

لأن العلم يبحث عن جزئيات الطبيعة ، ولشكل جزئية منها علم خاص .

وإذا سألنا عن تناسق بين علوم الطبيعة ، أو علوم جزئياتها ،

فلا نجد . وإذن لا مناص من اعتبار الدين بما فيه من عبادة (الصلاة) ،

وسيلة لإدراك الحقيقة ، باعتبارها كلا .

فالمسألة التي نببحثها إذن هي :

هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسي ، يؤدي

بالضرورة إلى رأى فيها يتماوض ممارسة جوهرية مع رأى الدين في طبيعتها

القصوى : (الذات الكلية ، الله) ؟؟

وهل العلوم التي تبحث في الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائياً للبادية ؟؟

وايس من شك في أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة

موثوقاً بها ، لأنه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنها تمكننا من

تنبؤ بالحوادث الطبيعية ، ومن التحكم فيها . ولكن ينبغي أن لا ننسى أن ما نسميه : « العلم » (Science) ليس نظرية واحدة منسقة للحقيقة ؛ بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة . . . هوشات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض . فالعلوم الطبيعية تبحث في المادة ، وفي الحياة ، وفي العقل ؛ ولكنك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة ، والحياة ، والعقل ، أخذت تتجلى لك عند ذلك جزئية العلوم المختلفة ، التي تتناول البحث فيها ، وتبين لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية .

« والواقع ، أن العلوم الطبيعية المختلفة ، مثلها مثل الجوارح العديدة ، تنقض على جسم الطبيعة الميت ، فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هي موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ؛ صنعة نشأت عن عملية الانتقاء التي لا بد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها ، حتى تتحقق له الإجابة والتدقيق .

« وعندما نضع موضوع « العلم » في مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع يتكشف لك عن طبيعة مختلفة . ومن ثم ، فإن الدين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلا لا يتجزأ — ولهذا يجب أن يتخذ له مكاناً مركزياً في أى تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعاء — لم يكن لينحسب أى رأى من الآراء الجزئية عن الحقيقة . . . والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها . فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن الحقيقة . وعلى هذا فإن الأفكار التي نستخدمها في تنظيم المعرفة ، جزئية بطبيعتها ، وتطبيقها اعتباراً بالنسبة لمستوى التجربة التي نستخدمها فيه ، (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٢٠

وإذا كان الدين هو السبيل إلى معرفة الذات الكلية ، فالعبادة فيه — وعلى وجه أخص الصلاة — هي المدخل ، في نظر إقبال ، إلى إدراك تلك الذات الكلية إدراكاً قريباً . . .

● فالدين لا يقتنع بمجرد الإدراك ؛ بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال أكد بموضوع علمه . . .

● والعبادة ، أو الصلاة ، التي تتختم بالهداية الروحانية — وهي التي تنهى عن الفحشاء والمنكر — هي الوسيلة لتحقيق هذا الاتصال ، (١) .

فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك ، فالصلاة في أسوأ مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد . وهي كالتأمل أيضاً في أنها فعل من أفعال التثييل ، ولكن التثييل في حالة الصلاة يتجمع مترابطاً ، فيحصل بذلك على قوة ، لا يعرفها التفكير المجرد . فالعقل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ، ويتقصي آثاره ، لكنه في الصلاة يتخلل عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات الباطنية الخطور ، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها ، لكي يصبح شريكاً في حياتها شاعراً بها ١١ وليس في هذا شيء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هي وسيلة للهداية الروحانية فعل حيوي عادي ، تكشف به لحأة شخصيتنا ، التي تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها في الوجود الخضم الأكبر للحياة . . .

والواقع ، هو : أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجمعنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فنستجذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهو أوفى ، وأعمق ، (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

• فاصلاة إذن ، سواء في ذلك صلاة الفرد أو صلاة الجماعة ، هي تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم الخفيف . . . وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف ، تؤكد به الذات الباحثة وجودها ، في نفس اللحظة التي تنكر فيها ذاتها ، فتبين قدر نفسها وبررات وجودها بوصفها عاملا محركا في حياة الكون . وصور العبادة في الإسلام ، في صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلي ، ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معاً ، (١) .

• والدين إذن - والعبادة منه بوجه خاص ، ورياضة الصوفي في صلاته على وجه أخص - مصدر ضروري لمعرفة الإنسان ، ولوقوفه على الوجود ؛ على ما فيه من جزئيات وعلى ماله من أصل عام وهو الحقيقة الكلية ، . . .

• والدين إذن مكمل لتجربة الحس . . . ولمصدر آخر ثالث من مصادر المعرفة الإنسانية . وهو التاريخ .

• وكل هذه المصادر اثلاثة جاء بها القرآن الكريم .

فما يذكره القرآن . . . من الشمس ، والقمر ، وامتداد الظل ، واختلاف الليل والنهار ، أمانة على طلب التجربة الحسية .

وما يذكره من اختلاف الألوان ، وتداول الأيام بين الناس ، هو طلب استخدام التاريخ في الكشف عن الحقيقة .

* * *

(١) المصدر السابق : ص ١٠٧

والآن ، فيما أرى ، قد اكتملت عناصر النظرة إلى « الوجود »
عند « إقبال » . . .

وبضم بعض هذه العناصر إلى بعض ، نحس أنه يقصد إلى تعديل
مفاهيم الفكر الصوفي الإسلامي ، أو إلى تعديل المذهب الواقعي الغربي .
ولنا أن نعتبر نظريته هذه نوعاً من المكافئة لسلبية التواكل
في الجماعة الإسلامية ، التي تسربت إثر خطأ في تصور بعض
المبادئ الإسلامية . . .

وكذلك مكافئة لنزعة المذاهب الواقعية الغربية الإلحادية ، التي جاءت
لإثر الغلو في تقدير الحس والحواس ، والتجارب المشاهدة

٢ — المسلم في توجيه الانسواء :

يرى « إقبال » — أن الوجود كله عبارة عن ثلاث وحدات :

- الذات الكلية ، ، وهي (الله)
- و الذات الفردية ، ، وهي الإنسان
- وعالم الواقع ، وهو عالم الطبيعة .

أما الذات الكلية . فتتجلى فيما عداها ، وما عداها ليس غيرها ولا منفصلاً
عنها ، وإنما هو مظهرها .

وأما الذات الفردية : فلا تلتقي نفسها فيما عداها من الذات الكلية ،
ولا تنتهي حركتها في هذا العالم الطبيعي .

وأما هذا العالم الطبيعي : فهو دائم التجدد ، وهو ليس مادة جامدة
ولنما هو تركيب من أحداث متتالية مستمرة في تنابها . ومعنى هذا :

كله ، أنه ليس هناك شيء د قار ، ثابت في الوجود . . هناك حركة ،
وتجدد ، واستمرار .

وإذا كان الإنسان كذات فردية ، مع العالم الطبيعي كتركيب
من أحداث متعاقبة — هما مظهرًا للتجلى للذات الكلية ، فالصلة بين الذات
الفردية والعالم الطبيعي ، هي الصلة بين شيئين متناسقين : عالم يتقل من
حادث إلى حادث ، ومن حال إلى حال . . . عالم متغير ومتطور . وفيه
إنسان يتابع بحركته وبسيره تغير العالم وتطوره .
مبدأن ، أو ظاهرتان :

• تغير العالم . . .

• وحركة الإنسان . . .

هذان هما الخصيصتان اللتان يستدل منهما على تجلى الذات الكلية في عالم
الطبيعة أو في العالم الواقعي . . . وهما الأمارتان على استمرار الخلق
لهذه الذات الكلية .

هذا ما وصل إليه د إقبال ، في نظريته إلى الوجود . . . وهو في نظريته
إليه ، لا يدعى أنه حرفيها ، وإنما ذكر أنه يستوحىها من الإسلام . ولذا هو
يريد الآن أن يوضح من الإسلام ، هذين المبدأين : مبدأ تغير العالم ،
ومبدأ حركة الإنسان ومتابعته لهذا التغير في العالم .

وبذلك يكون الإسلام مصدر د معرفة ، ود توجيه ، معاً . . . يضع
أمام الإنسان خطوط الوجود أو خطوط الحياة ، ويقدم له في الوقت
نفسه المنهج الذي يلتزم مع هذه الخطوط .

وما في حياة الإنسان من دين ، و علم ، وما الإنسان من د حواس ،
و إدراك ، وما لمجتمعه من تاريخ ، . . . هو مجموعة متناسقة من طرق
المعرفة تلتهم إلى غاية واحدة هي سعادة الإنسان .

مبدأ التغير في العالم الطبيعي :

وتغير العالم في نظر « إقبال » هو وسيلة زيادته ونموه ؛ إذ العالم حقيقة لم تقع كلها ، بل في سبيل وقوعها . . .

« والرأى عندى ، أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول : بأن العالم تنفيذ في سياق الزمان لخطه سبق وضعها . . . فإلهالم في نظر القرآن ، كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، . . . هو عالم ينمو ، وليس صنفاً مكتسباً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن يمتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً ، فهمى من أجل ذلك ليست شيئاً ، (١)

وهذا التغير نفسه ، يحملنا على أن نلاثم بين أنفسنا وبين مقتضيات هذا التغير ، وبثير فينا قوة الدفع للتغلب على ما يجد من ظروف جديدة . . .

« يرى القرآن أن العالم له غايات جديدة . فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة ، والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشجذ بصيرتنا ، فبهيؤنا للتعقق فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى فضلاً عن أن يمد في آفاق الحياة ويريدها خصباً وغمى ، (٢) .

ويستند « إقبال » في الحكم على تغير العالم الطبيعي من وجهة نظر الإسلام إلى مثل هذه الآيات القرآنية : [ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ،

(١) المصدر السابق : ص ٦٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢١ - ٢٢

ولو شاء لجعله ساكننا ، ثم جملنا الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه إلينا قبضنا يسيرا [] ، أفلا ينظرون إلى الذبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت [] .

الاجتمع الانساني :

أما المجتمع الإنساني ، فلا يسير على التغير المطلق ، وإنما يستند إلى بعض المبادئ العامة التي توازن ما يحدث فيه من تغيرات . . .

فمقيدة « التوحيد » في الاسلام . مع أنها ترمى إلى صيرورة المجتمعات المختلفة في الهدف ، إلى عالم واحد يتخذ شعاره : عبادة الحق ، والولاء للذات الإلهية

ومع أن كتاب الإسلام المقدس بما له من نظرة يعتبر بها الكون متغيرا ، ولا يكون خصما لفكرة التطور

مع هذا كله . . . فإنه ينبغي أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا لحسب ، ولكنه أيضا ينطوي على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاط الخلق ، ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك جديدة للحياة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما في ذات نفسه ، ولا مفر له في خطوه إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه تمامه الروحي في شيء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها في سيرها قدما ، قوى يظهر أنها تعمل في الاتجاه المضاد . وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهي تحمل على عاتقها أقال ماضيها ، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل . وبهذه النظرية الجوهرية في التعاليم الأساسية للقرآن ، ينبغي للذهب العقلي الحديث أن يتناول البحث نظمنا القائمة . فليس في

استطاعة أمة أن تنسك لماضيها تنكراً تاماً ، لأن الماضي هو الذي
كيف شخصيتها الحاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامي ،
تصبح إعادة النظر في النظم القديمة أكثر دقة وحرماً ، كما تصبح التبعات
التي يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جديدة ،
وأين يون مالها من خطر ، (١) .

وذلك لأن المجتمع - في نظر إقبال - ليس ، مادياً ، كما تراه الماركسية -
فتخضعه للتغير المطلق ، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابي . . .
ولأنما أساسه الروح ، وليس الاقتصاد . والروح تنمو دون أن تنسى
ماضيها أو في ظل ماضيها ، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب في
مباشرة والإشراف عليه . . .

د والإسلام بوصفه نظاماً وجدانياً يقول بوحدة الكلمة ، ويدرك قيمة
الفرد من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة
الإنسانية فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض ، ولا يقيس التماس
أساس نفسي بجمت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة
الإنسانية جميعاً روحية في أصلها ومنشأها . . . ومثل هذا يفتى صنوفاً
جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة . كما أنه ليس
للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التي ظهرت
في الأرض في صورة نظام من الترهيب ، حاول « قسطنطين » (٢) أن يتخذ
منها نظاماً لتوحيد الكلمة بين الناس ، وقد حل إخفاؤها في تحقيق

(١) المصدر السابق : ص ١٩١ ، ١٩٢

(٢) قسطنطين الأول ، ٣٣٧ م

هذه الغاية، «جوليان»،^(١) على الارتداد إلى عبادة روما القديمة . محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية . . . وتجسد الثقافة الجديدة في مبدأ التوحيد (في الوحي النبوي المحمدي) أساساً لوحدة العالم كله .

«والإسلام بوصفه دستوراً سياسياً ، ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والسياسات . وإذا كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة . والمبدأ الروحي الأول لكل حياة (وهو الذات الإلهية) كما يصوره الإسلام . هو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدالة عليه في التنوع والتغير . والمجتمع الذي يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه ، لا بد له من أن يوفق في وجوده بين مراتب الدوام ، والتغير

• فلا بد أن يكون له مبادئ أبدية تنظم حياته الجماعية وتنضبط أموره ؛ وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر .
• ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تسبق كل إمكان للتغير . والتغير في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية . فإن هذا الفهم يجعلنا نزرع إلى ثبوت ما هو - أساسياً - متغير في طبيعته .

واخفاق أوروبا في علم السياسة والاجتماع ، مثل يوضح المبدأ الأول :
(وهو عدم اتخاذ مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة)
وركود المسلمين في القرون الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثاني :

(١) ٢٦١ : ٢٦٣ م

» وهو الميل بالمبادئ الثابتة في الجماعة إلى تثبيت ما هو بطبيعته متغير) ، (١) .

مبدأ الحركة في الإسلام :

ويقصد « إقبال » بمبدأ الحركة في الإسلام ، ما في الإسلام من عوامل ، يواجه بها الإنسان تغير العالم وتطوره . وهي في ذاتها مبادئ ثابتة ، ولكن يتخذ منها الإنسان عدته للملاءمة نفسه وأحوال التغيرات المتتابة في عالمه المادى الواقعى . والإنسان هنا : هو الفرد والجماعة على السواء ، والإسلام بالنسبة لها حقيقة واحدة . وليس هنا إذن في الإسلام دين ودولة

« والحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها ، تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحاً أن يقال : إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة (غير مركبة) لا تقبل التحليل ، وهو يبدو في صورة أوى أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه .

« وهذا الأمر بعيد الأثر ، وتوضيحه توضيحاً وافياً يزعج بنا في بحث فلسفى عميق . وحسبنا أن نقول : إن هذا الخطأ القديم (وهو الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية) ، نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين ، متصلان إحداهما بالآخرى على

(١) المصدر السابق : ملخص من صفحات ١٩٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠

وجه ما ، ولكنهما أساسياً متضادان . والحق هو :

• أن المادة : هي الروح ، مضافة إلى الزمان المكاني

• والوحدة التي نسميها الإنسان : هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه العالم الخارجي ، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية ، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل ، (١) .

ويزيد إقبال في شرح « وحدة » الحقيقة الإسلامية في جوهرها وحقيقتها ، وفي أن النظر الإنساني هو الذي يجعلها ذات اعتبارين — فيقول :

« وروح (التوحيد) بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو : المساواة ، والاتحاد ، والحرية . والدولة في نظر الإسلام هي : محاولة تبذل ، بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية ؛ هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين . والدولة في الإسلام ، ليست ثيوقراطية - أي دينية - إلا بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى : أن على رأسها خليفة لله على الأرض ، بستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ! وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد المسلمين .

« فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية ، ووجودها يتحقق في نظامها الدنيوي . والروح تجد فرصتها في الطبيعي ، والمادى ، والدنيوي . فكل ما هو دنيوي إذن هو ظاهر ودين في جندور وجوده . وأعظم خدمة أداما التفكير المعصرى إلى الإسلام ، بل في حقيقة الأمر إلى كل

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٧ .

حين ، هي تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعياً تمحيصاً أظهر أن المادى
لحسب لا يكون له حقيقة ، إلى أن نكشف عن أصلها متأصلاً في
هو روحاني . فليس شمة دنيا دنسة ، وكل هذه الكثرة من الكائنات
المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه . فالكل أرض ظهور ...
الدولة في نظر الإسلام ، ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء
المجتمع الإنساني . وإلا ، بهذا المعنى ، تكون كل دولة ليست مؤسسة
على مجرد السيادة والسلطان ، بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية ،
دولة ثيوقراطية ، (١) .

ويرجع إقبال فكرة الفصل بين الدين والدولة ، التي شاعت في
المجتمع الإسلامي ، إلى تاريخ النظريات السياسية الأوربية ...

« فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ، وإنما كانت
نظاماً من الرهبنة في عالم غير ظهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين للسلطة
الرومانية بالطاعة في كل أمر تقريباً . وكان من نتيجة هذا : أن الدولة عندما
أصبحت مسيحية وقفت هي والكنيسة موقف التعارض ، بوصفهما
قوتين متنازعتين ، شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبت
لذلك خصومات لا حد لها .

ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع في الإسلام ... لأن الإسلام
كان من أول الأمر مجتمعاً مدنياً عني بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن
طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة — كالألواح الإثني عشر في التشريع
الروماني — انطوت كما أسفرت التجارب ، على إمكانيات عظيمة للتوسع
والتطور ، عن طريق التأويل والتفسير . وعلى هذا ، فالنظرية التي

قول بقومية الدولة ، تجرنا إلى الخطأ ، من حيث إنها تفرض « ثنائية »
ولاجود لها في الإسلام ، (١) .

« ويذكر إقبال ، أن ، « ماومان » (Manman) — في كتابه : (رسائل
عن الدين) Briefe ueger Religion — يشاركه هذا الرأي في المسيحية ،
ويعمل إذا كان هناك في الحياة الأوربية المسيحية فصل بين الدين والدولة
على هذا النحو :

« إن المسيحية البدائية لم تجعل قيدة ما لحفظ كيان الدولة ، ولم
تحفل بالتشريع ، والإنتاج ؛ بل لأنها لم تفكر في أحوال
الاجتمع الإنساني قط . . . ومن ثم فلما أن توجه أن نكون من
غير حكومة ، فقلنا بأنفسنا بين برائن القوضى متعمدين ، ولما أن
قرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية ، (٢) .

والإسلام كوحدة روحية مثالية ، لها مظهر خارجي واقعي.
أومادي ، يتضمن — في نظر إقبال ، — مبدأين أساسيين في معاونة
الفرد والاجتمع على مسامرة التغير الحادث في العالم الواقعي ، وهما :

• ختم الرسالة الإلهية

• والاجتهاد في الأحكام

فهم الرسالة المحمدية :

أما عقيدة أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين ،
تتحمل معها أمرين :

(١) المصدر السابق : ص ١٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٩١

• انتهاء الوصاية على الإنسان في قيادته . . . وليس معنى ذلك إحلال العقل محل الرسالة ، بل معناه أن وقت خوارق العادات قد انتهى أمره ، وأن على الإنسان أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة .

• والأمر الثاني : إبعاد ظهور الفكرة المجوسية ، وهي فكرة الترفب لظهور أبناء « زرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، والحيولة دون ظهورها في المجتمع الإسلامي . وقد تأثرت المسيحية بهذه الفكرة ، عندما اعتقدت بـ « ظهور المسيح » .

وشأن الإيمان بهذين الأمرين : ترك الحرية للإنسان في سيطرته على الطبيعة لا ومعرفة بها ، وإبعاده عن مجال التبعية لغيره ، أو دفعه إلى العمل دون انتظار محظوظ له . أو معين آخر يعينه

• إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه . وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو . وإن لإبطال الإسلام للرهبنة ، وورثة الملك ، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية . كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة ، (١) .

• وفي هذا المقام يوفق « اشبنجر » - كما يقول « إقبال » - في تقدير ما لفكرة ختم النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية . . . هذا إلى أنه مما

(١) المصدر السابق : ص ١٤٤

لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية (تبدو) في نزعة الترقب الدائم ، والتطلع الدائب لظهور أبناء « ذرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر ، أو المعزى الذى قال به الإنجيل الرابع (١) . . . ولقد سار ابن خلدون على هدى من نظريته إلى التاريخ ، فأفاض نقده ، وقضى - فيما اعتقد - قضاء نهائياً ، على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص في الإسلام ، وهى فكرة شبيهة ، فى آثارها السيكولوجية ، بالفكرة المجوسية الأصلية ، التى كانت قد ظهرت فى الإسلام ، تحت تأثير الفكر المجوسى ، (٢) .

الاجتهاد :

« والمبدأ الثانى فى معاونة المسلم - من إسلامه ، لا من مصدر أجنبي عنه - ليتابع تطور العالم وتغييره ، هو مبدأ الاجتهاد . وفى حديث « إقبال » عن الاجتهاد يوضح إمكان وقوعه الآن ، أكثر من التدليل على وجود أو غايته ، فذلك أمر بديهي :

« ولا ريب عندى فى أن التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد ، لا بد أن يجعل الناقد بمنجاة من رأى السطحي الذى يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور . ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم فى بلدنا هذا ، لم يستكملوا الأهلية بعد لدرس الفقه دراسة نقدية . ومن للرجح أن مثل هذه

(١) إنجيل يوحنا ، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٦ - ١٦٧ ، والفكرة التى ظهرت فى الإسلام تحت تأثير المجوسية ، ويشير إليها ابن خلدون ، فكرة « الهدى » المنتظر .

الدراسة إذا حدثت، تسمى - معظم الناس - وتثير خلافاً منهجية . على أننى سأغامر
بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التى نبهنا الآن :

• فأولاً : ينبغى أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية
تقريباً ، لم يكن قد دُوِّن من شرائع الإسلام سوى القرآن
• ثانياً : بما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن
الرابع الهجرى ، ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه
والرأى الشرعى فى الإسلام . وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار
ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة
نامية . وكان لابد هؤلاء الأصوليين - مع امتداد الفتح ، وما نشأ
عنه من اتساع نظرة الإسلام - من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر
رحابة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة وعادات الشعوب الجديدة
التي دخلت فى حظيرة الإسلام . والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى
على اختلافها ، فى ضوء للتاريخ السياسى والاجتماعى المعاصر ،
يكشف عن أن المشرعين تحولوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط
فى تأويلهم إلى طريقة الاستقراء .

• ثالثاً : عند ما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها ،
وما نأثر حولها من خلاف ، فإن ذلك الجود المزعوم عن مذاهبنا المعترف
بها يتبخّر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد ، (١) .
والآن

إذا كانت عقيدة ختم الرسالة حافزة للإنسان المعتقد بها
على عدم الانتظار ، والترقب ، والبده بعمل الإنسان كإنسان -

(١) المصدر السابق : ص ١٢٩

وهو العمل الفكري - فإن مبدأ الاجتهاد يدفع الإنسان للتفكير ، خاصة في مجال التعاليم الدينية ، وإخضاع أحداث الحياة المتجددة ، المستمرة في التجدد ، وتكييفها بكيفية إسلامية .

٣ - محمد إقبال . . . فيما أرى :

لم تكن لنا حرية التصرف ، عند عرض آراء د إقبال ، فيما وضعه في دائرة ماسماه : ب د تجديد الفكر الديني في الإسلام ، في التعليق على هذه الآراء ، سوى شرح ما غمض منها ، والربط بين بعضها بعضاً ، وتمايز الفكر الرئيسية منها . وقد وجدنا هذه الفكر الرئيسية تكاد تنحصر في :

- تقدير العالم الطبيعي
- والاعتداد بالفرد الإنساني
- وتأکید عنصر الروحانية في حياة الإنسان .

(١) قد يقال : إن د إقبال ، قرأ لـ د أوجست كومت ، وتأثر بمذهبه الوضحي ، ففنى بالعالم الواقعي ، وبتخريج الإسلام على أنه يدعو إلى التجربة ، الحسية والتجربة في خصائصها العامة ، وعلى أنه يحض المسلم عن التماس السيطرة وتسخير الطبيعة من طريق التجربة ، فهو تجريبي واقعي .

وقد يقال : إنه قرأ لـ د هيغل ، وتأثر برأيه في : د أنا ، ، وقرأ لـ د نيتشه ، ومال إلى مذهبه في : د السوبرمان ، ، وهو

رمز القوة والاعتداد بها ، فتأدى بالفردية وقوم الإنسان كفرد وجمله
وحدة الحياة الإنسانية وأصل الجماعة وغالقتها .

ثم قرأ لـ د فيشته ، ما يراه في : التاريخ البشرى ، من أن عظماء
الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة ، وبالأخص
المادى منها ، فقال بما يقول به د فيشته في تاريخ الجماعة ودور
الفرد في تكوين هذا التاريخ .

وقد يقال : إنه صوفى ، ينزع إلى وحدة الوجود ، ، ويفضل
الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس ، أو كوسيلة للوصول إلى الذات
العليا والترب منها ، فقال هنا بعلم د التغير ، المطلق ، أو عدم
د الانفصالية ، الواضحة في الوجود . فليس الله (غيراً) لما عدها على
الإطلاق ، وليس الإنسان (غيراً) لعائلة الخارجى على الإطلاق ، وليست
الروحانية - في الحقيقة الإسلامية - (غيراً) لمظهرها الدنيوى على الإطلاق .
وبالتالى ليس الإيمان مغايراً للإسلام .

قد يقال هذا كله ، أو بعضه . . .

والذى لا شك فيه أن د إقبال ، درس الفكر الغربى دراسة واسعة .
وهضمه ، وفاد من منهجه ، وتعبيراته ، ومصطلحاته

والذى لا شك فيه أيضاً أن د إقبال ، كان صوفياً ، وكان يقدر
الرياضة الصوفية . . . ليس فقط لصفاء النفس والروح ، وإنما أيضاً
للاصول إلى المعرفة والكلية ،

ولكن مع ذلك ليس ما يذكره د إقبال ، هنا ، هو ترديد للفكر
الغربى . . . أو أثر للصوفية . . . أو مزاجية بين الفكر الغربى والصوفية في
الإسلام معاً .

إن د إقبال ، بالأحرى ، رأى ضعفا في المسلمين كأفراد وكمجاعة ، ورأى ركوداً في أفهام المسلمين للإسلام ، ورأى عزوفاً من المسلمين — وبالأخص في الهند — عن حياة الواقع والحس . . . رأى إنساناً سلبياً في كل جانب ، ورأى مع ذلك في إسلامه ديناً إيجابياً في كل جانب . . . رأى من جانب إنساناً لا يصلح لهذه الحياة ، ورأى من جانب آخر ديناً هو لهذه الحياة ، والحياة الأخرى معا .

فإن دافع د إقبال ، هذا الإنسان السلبى الضعيف للعمل في الحياة ، فليدفعه بقوة ، وليجعل الدافع له : قوته الذاتية . . . قوته الفردية التى يستمدّها من ذاته هو ، فهى قوة بنائية ، قوة خالقة دافعة . . . لا يُضعِف هذه القوة الذاتية فيه أثر من آثار المجاعة ، إذ هو نفسه منقى. المجاعة .

وعندئذ يبدو د إقبال ، في جانب الفرد ، أو في جانب الذاتية الفردية ، أنه تأثر بـ د هيجل ، في فكرته التى تقوم على د أنا ، وبـ د نيتشه ، في فكرته التى تقوم على تمجيد القوة — وقوة الفرد وحدها ، وبـ د فيشته ، في فكرته في استناد المجاعة إلى الفرد وعمله .

• ولكن د إقبال ، في ذلك كله لم يكن إلا مسلماً أولاً . . .

• ومفكراً غريباً في الصياغة والمنهج ثانياً .

إن الذاتية الفردية في الإسلام لها قيمتها ولها استقلالها ، لم تذهب في علاقة ما ، ولا تعنى مجالاً فيما سواها . فلا الأسرة ، ولا المجاعة ، ولا النولة ، بطاغية — في نظر الإسلام — على هذه الذاتية ولا على استقلالها . بل إن علاقة ذات بأخرى في نظر الإسلام ، هى تنظيم الصلة بينهما ، وليست لمحو الفوارق والخصائص والحقوق الفردية التى لكل واحد منهما . ولا يمحى قيام الأسرِ مِلْكِيَّةَ

الذات الفردية ، ولا حقها في التعبير عن الرأي ، وحقها في الاعتقاد .
ولا يجوز قيام الدولة حق نقد الفرد للدولة وحق مخالفتها ، إن كانت هناك
الملاسات التي حددها الإسلام لنقد الجماعة ومخالفتها .

إن الجماعة في الإسلام ، هي في واقع أمرها وحدات ذات صلة بعضها ببعض ،
وقوة الجماعة في قوة وحداتها وأفرادها ، والمؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف ،
إن القرآن إن تحدث عن الجماعة ، تحدث عن المؤمنين كأفراد
تربطهم رابطة الإيمان بالإسلام . . . فدأنا ، الذي يبدو عند إقبال ، هو
في الإسلام أولا ، و « قوة » الفرد وقوة ذاتيته التي يؤكد بها إقبال ،
هي قوة المؤمن في الإسلام أولا ، وتكوين الفرد للجماعة والتاريخ معا ،
هو نظرة الإسلام إلى الفرد أولا . . .

ثم صحبت كل هذه الآراء الإسلامية الصياغة الفلسفية الغربية .

(ب) وإن تحدث « إقبال » عن عالم الطبيعة ، وخفف من
« شرهته » و « نجسه » ، أو حاول أن يرفع منه الشر والنجس ،
ويجعله مجالا طاهرا للحركة والسير . . . ويطلب إلى المسلم ، أن يسيطر عليه
في كشفه وإلوقوف عليه والإفادة منه - فإنه يفعل ذلك ليقضي على تهب
هذا المسلم وخوفه من الحياة ؛ لينزبل من نفسه صورة « الفرار » التي تركتها
الصوفية الإشرافية أو العجمية في الفكر الإسلامي - كما يقول « إقبال » .

إنه لا يطلب من المسلم أن يقتحم الطبيعة في كشفها ويسيطر
عليها وبفقد منها إلا بدافع من الإسهام ، لا بدافع من فلسفة « كومت » . . .
إنه إذ يصور الطبيعة الإنسان المسلم على أنها « تجلي الله » ؛ أي
على أنها ليست مادة ميتة ، بل هي تتابع من أحداث الخلق - يستوحى
في هذا التصوير كتاب الإسلام قبل كل شيء . إنه لا يطلب من المسلم

عن طريق « التجربة » ، أن يقر ويسكن في جزئيات الطبيعة لأنه يطلب منه عن طريق التجربة أيضاً ، أن يصعد إلى « الذات الكلية » . وبذلك يربط بين أصل الوجود من جانب ومظهره من جانب آخر ، أو يربط بين الحقيقة الكلية وتجليها لأنه في ذلك يتبع كتاب الإسلام إذ يقول : [وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين] .

فالقرآن إذ ينهى الإنسان عن قصد الفساد في الأرض ، يعتبر الطبيعة ليست فساداً في ذاتها

وإذ ينصحه بالمشاركة في الدنيا وأخذ حظه منها يعتبرها مجالاً لنشاطه وحيويته

وإذ يذكره في الوقت نفسه بالدار الآخرة ، وبأن هذا التوجيه جميعه من الله جل شأنه : فذلك لكي يكون على علم بحقيقة الوجود كله ، حتى لا تقلق نفسه من أجل المال وحده ، وتكافح في سبيله خاصة .

(ح) وإن لجأ « إقبال » إلى « وحدة » الوجود ، فلا يلجأ إلى فكرة « اتحاد » الوجود القائمة على « فناء » وذهاب الفردية والذاتية للإنسان في « الحقيقة الكلية »

يلجأ لوحدة الوجود ليدفع فقط المسلم السلبي المعاصر إلى أن يمارس نشاطه في الحياة في قوة واطمئنان ، إذ أن وحدة الوجود في نظره هي « عدم المغايرة » التامة بين الله والعالم الطبيعي . وبذلك يرفع في تصور المسلم [ثنائية] الاعتبار في الوجود ، التي ترتبت عليها نظرة الكراهية والتوجس إلى عالم الواقع والطبيعة ؛ أي إلى عالم الدنيا

لقد أراد « إقبال » بوحدة الوجود المزاوجة بين الروحية والواقعية ،

وأراد بها في عالم الإنسان المزاجية بين الدين والدولة . فالفصل — في نظره — بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بعينه بين الدين والدولة في عالم الإنسان ، والفصل هنا وهناك بعيد عن الإسلام ، لأن الحقيقة في الإسلام واحدة . . . إن نظرت إلى أصلها كانت الله أو الروحانية ، وإن نظرت إلى مظهرها كانت العالم المادى الواقى ، وتحقق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعه . وكذلك تعاليم الإسلام ، هى روحانية ودين طالما لم تخرج إلى نطاق التنفيذ العملى في الحياة ، وهى دولة وحكومة في تنفيذها فالدولة في الإسلام هى الصورة التنفيذية للروحانية الدينية فيه .

واقبال أراد بتجديد التفكير الدينى في الإسلام أن يعيد التوازن ، الذى هو رسالة الإسلام

كانت هناك — فيما صوّر به الإسلام — نفرة من الحياة الطبيعية والعمل فيها . وكان بجانب النفرة تواكل وتراخ من الإنسان ، فعلى الإنسان المسلم الآن أن يعتبر الحياة متنفس نشاطه ، وعلى الإنسان المسلم الآن أن يعمل فيها . وسعاده في اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعاً لذلك . . . ولكن لا على أن ينتقل عما هو فيه ليقر فيما يطلب إليه وجده ، فلا يتحرك بمعرفة وراء حدود الطبيعة التى يمارس الآن نشاطه فيها ، بل يجب عليه كما يعرف هذه الطبيعة ، أن يعرف أصلها الذى خرجت عنه ، وهو الله أو الذات الكلية .

نعم ، يهومظ على تفكير « اقبال » :

• أنه في محاولته شرح استمرار العالم ، أو شرح خلوده وبقائه ، يرتفع في هذا الشرح عن المستوى الدينى الذى يصوره الإسلام نفسه ،

وبذلك يبعد في تفسير النصوص التي استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التي تلائم هذا المستوى . . .

فإذا جعل « البحث » فترة « مجرد البضائع » ، وربط « الدار الآخرة » بـ « الدار الدنيا » ، في حياة الإنسان على أن « الآخرة » مرحلة استئناف لنشاط الإنسان في « الدنيا » — فإنه يشير تساؤلاً عن : « التكليف » من قبل الشرع ومدته ؛ أهو في الدنيا والآخرة معاً ؟ ؟ ؟

وتفسير الخلود في النار عندئذ في قوله تعالى : [خالدين فيها] بأنه حقبة وفترة ما ، يعطى بعدها الإنسان فرصة أخرى « للبقاء » ، أى للعمل الذي يدعو لبقاء الإنسان وخلوده — يرشح أن الإنسان في نظر « إقبال » مكلف في الدارين معاً ، وأن تكليفه من قبل الشرع مستمر هنا وهناك . . . وبهذا تكون « الدنيا » و « الآخرة » سواء في طبيعتهما ، وفي الهدف منهما .

ولكن الإسلام ينظر إلى الدنيا على أنها دار ابتلاء وامتحان ، وينظر إلى الآخرة على أنها دار قرار وسكون ، أى دار ينقطع فيها الامتحان والاختبار . يقول الله تعالى : [ما كان الله ليعذّب المؤمنين على ما أثمّ عليه حتى يميز الخبيث من الطيب] ، ويقول : [إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار . فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو اقتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين] . . . فالدنيا وحدها هي دار « الفرصة » للعمل ، ويموت الإنسان تذهب منه هذه الفرصة ، كما يوحى ظاهر هذا النص . وهذا الظاهر هو الذي يلائم المستوى الديني ، أو هو الذي يلائم طبيعة الدين كرسالة سماوية ، جاءت

محددة وقت العمل للإنسان ، ومحددة أيضاً اختيار اتجاه الإنسان في الحياة .

● كما يلاحظ على د إقبال ، أنه يقف في تفسيره لبعض آيات القرآن ، عند الحد العامي لمعنى اللفظ . . . على نحو ما يرى هو في قوله تعالى : [ويسألونك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم قليلاً] ، فهو يفسر د الروح ، هنا بالنفس الإنسانية ، وبأن وظيفتها التدبير ، أخذاً من قوله تعالى : [من أمر ربي] (١) . . . مع أن المقصود بالروح كتاب الهداية وهو القرآن . إذ القرآن كان موضوع الحديث قبل هذه ، على نحو ما يقول الله جل شأنه : [ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً] ، كما كان هو نفسه موضوع الحديث بعدها أيضاً كما تذكر هذه الآية : [قل إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتيوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتيون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً . ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً] . . .

وكما يستدل على د أصل د الاجتهاد ، الفقهي من قوله تعالى : [والذين جاهدوا فينا لنهديم سبلنا] (٢) ، مع أن هذه الآية في سورة العنكبوت ، وهي سورة مكية إلا الآية الحادية عشرة منها ، وهي تشير إلى د الجهاد ، في سبيل الله لا إلى الاجتهاد في الفقه ، ولفق واسع بين الاجتهاد والجهاد . . . أما الأصل القرآني للاجتهاد في نظر الفقهاء فهو قوله تعالى : [ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولى

(١) المصدر السابق : ص ١١٨

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٠

الامر منهم لعلهم الذين يستنبطونه منهم [(١)] .

• وقد يذهب د إقبال ، في تفسير بعض آيات أخرى مذهباً علياً
أوفلسفياً ، ويبعد المعنى عن أن يكون في مستوى توجيه الإنسان المتوسط . . .
كما يفسر قوله تعالى : [أم الكتاب] في آية : [يحو الله ما يشاء ويثبت ،
وعنده أم الكتاب] بـ « الزمان الإلهي » ، وهو يشرحه على هذا النحو التالي :
« وإذا ارتقينا درجة فدرجة في سلم المفارقات ، فإننا نبلغ الزمان
الإلهي ، وهو زمان مجرد تجرداً تاماً من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم
هو لا يقبل التجزؤ ، والتوالى ، والتغير . وهو فوق القدم ، لا أول
له ولا آخر له . فعين الله ترى جميع المراتب ، وأذنه تسمع جميع
المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم . وقبلية الذات
الإلهية لا تسند إلى قبلية الزمان ؛ بل الأمر بالعكس ، إذ أن قبلية
الزمان هي التي تسند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهي
هو الذي يصفه القرآن بأنه : [أم الكتاب] ، (٢) .

وكما يفسر قوله الله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » . . .
بقرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود في ذات الإنسان إذ يقول :
« على أن هناك درجات في تجلي الروحية أو الذاتية ، وتجلى هذه
الروحية يرتقى في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله في الإنسان . . .
وهذا هو السر في تصريح القرآن : أن الله ، أو الذات القصوى ، أقرب
إلى الإنسان من حبل الوريد ، (٣) »

(١) المصدر السابق : ص ١٧٠

(٢) المصدر السابق : ص ٨٩

(٣) المصدر السابق : ص ٨٥

كما قد يندفع في هذا التفسير إلى رأى لا يرضى هو عنه بعد ذلك ، فيقول : « والذات الأولى التى تجعل المولود يتولد ، حاضرة فى الطبيعة حالة فيها ، يصفها القرآن بأنها : [الأول ، والآخر ، والظاهر والباطن]^(١) ، قنفسيره : الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، على هذا النحو ، يحتلظ على الأقل بفكرة « الحلول » التى تعرف للصوفية الإشرافية أو العجمية ، والتى استبعدتها « إقبال » نفسه ، عند شرحه لـ « وحدة الوجود » ، كما رأينا فيما سبق .

ولعل « إقبال » بشرحه الفلسفى أو العلمى لبعض آيات القرآن ، يحاول فقط أن يوضح حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة ، كما يعبر عن ذلك بقوله : « القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة أو إلهيات ، ولكن فيه هدى إلى مقاصد الحياة ورفيها ، وفيه أصول فلسفة يقينية . ولو أن مسلماً متفلسفاً بين المسائل القرآنية فى ضوء الأفكار والتجارب الحديثة ، ما صح اتهامه بأنه يقدم شراباً جديداً فى زجاجة قديمة — كما يقول « مستر دكسن » : « أنا لا أعرض أفكاراً جديدة فى ثياب قديمة ؛ ولكن أبين حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة »^(٢) وهو رأى الذى اعتقد أنه غن طريقه - يستطيع أن يبقى المسلم فى دائرة إسلامية ، ويسهم فى الحياة الواقعية ، لا بتوجيه مدرسة فكرية غريبة بل بتوجيه الإسلام وحده .

● على أن الشيء الذى يبدو فيه ضعف « إقبال » ، قوته ببعض الحركات الإسلامية الحديثة ، على أنها تمثل التجديد الفكرى

(١) المصدر السابق : ص ١٢٢

(٢) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشمه : ص ١٢١

في الإسلام ، وعلى أنها تمثل الوثبة المطلوبة للعالم الإسلامي ، وأنها النموذج الذي يجب على بقية العالم الإسلامي أن يقتدى به . وربما لم يدرس « إقبال ، نفسه هذه الحركة من مصادرها ، بل قرأ عنها من وصف المستشرقين لإياها ، فصدق ما وصفوا . والمستشرقون إن وصفوا شيئاً في الإسلام أو في الحركات الإسلامية على أنه حسن فلأنه يصادف غرضاً خاصاً ، يتصل بإضفاف الإسلام والجماعة الإسلامية

يصف « إقبال ، الحركة البهائية ، أو البابية : (١) بأنها من الحركات الإسلامية التي تأثرت بالحركة الوهابية ، و ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي فهو يراها حركة إسلامية ، وإصلاحاً ،

(٢) البابية : نسبة إلى « الباب » ، وهو علي محمد الشيرازي (ولد في المحرم سنة ١٢٣٦ هـ / ٢٦ مارس سنة ١٨٢١ م) ، وأعلن نفسه في ١١ يولية سنة ١٨٤٥ م ، باب المعرفة إلى الحق الإلهي ، ومن أجل هذا لقب بـ « الباب » .

والبهائية : نسبة إلى « بها . الله » ، وهو ميرزا حسين علي نوري بقرزون ، وهو خليفة « الباب » على حركته ، التي يتبرها أتباعه « إصلاحاً إسلامياً » . وتعاليمه كما يلي :

- الله واحد ، و (علي) مرآته التي ينمكس عليها والتي يمكن لكل واحد أن يراه
- الله خلق الخلق بسبع صفات تسمى حروف الصدق والحق ، وهي : القدر ، القضاء ، الإدارة ، الشيئة ، الأذن ، الأجل ، الكتاب .

- السنة تنقسم إلى تسعة عشر شهراً ، وكل شهر ينقسم إلى تسعة عشر يوماً ، والسنة إلى ثلاث مائة وواحد وستين يوماً

- كل الحدود ألغيت ، عدا حدى السرفة ، والزنا

- الحرية المطلقة في التجارة والعقد

- دفع « القائمة » مباح ، سواء على البضائع للباعة ، أو على الحسابات للمصرفية

- فريضة الصوم لمدة شهر بهائي ، أي تسعة عشر يوماً من طلوع الشمس إلى غروبها وعلى من بلغ الحادية عشرة إلى الثانية والأربعين

- ينصح بالطهارة بالماء ، ولكنّها ليست فريضة مكتوبة

دينيا^(١). مع أن البهائية مزيج عجيب من الثقافات الدينية والفلسفة ، فلا يقال مطلقاً : إنها تأثرت بحركة محمد بن عبد الوهاب ، لأنها نشأت بعدها في القرن التاسع عشر .

ويصف حركة التجديد التي قام بها بعض الأتراك المحدثين — وفي مقدمة الدعاة لها الشاعر « ضياء كسوك آلب » ، — بأنها حركة مثالية في إصلاح الفكر الديني في الإسلام ، يصح أن تسيّر في طريقها بقية الحركات الإسلامية الأخرى المعاصرة . ويقول في هذا الوصف : وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً ، وأن أعتقد أنها أمر واقع ، فلا بد لنا من أن نفعل

== ● يجوز للمرأة السفر ، وأن يتحدث إليها من غير إذن من أحد . ولكن لا تراحم ● صلاة الجمعة أبطلت ، عدا الصلاة على الميت ، ومع ذلك فالاجتماع للوعظ أمراً يأس به وقد تحول البهائيون من فرقة دينية إلى حزب سياسي ، ومن دعايتهم ميرزا ضل الله ، وقد اتخذت هذه الحركة مدينة « عكا » مقراً لها . وهدفها توحيد الأديان ، والخطوة الأولى : ادعاء حاجة المسلمين إلى الإصلاح . أما الخطوة الثانية فهي الحاجة إلى شريعة جديدة . وتطور أمر التعاليم البهائية ، في هذه الحركة : فأصبح تعدد الزوجات مقصوراً على اثنتين فقط وأصبحت ترى صحة جيم الأديان ، والسكتب الدينية ، وتقدمو جيم أهل الملل إلى دينها دعوة واحدة لأجل توحيد كلمة البفسرية . وتستدل عند دعوة كل دين بشيء مما في كتبهم ، ولا سيما التوراة والإنجيل والقرآن . وكل دين في نفسه صحيح ، وكل دين ناسخ لما قبله ، كما أصبحت تعتقد بالوهية « البهاء » — بهاء الله — (ميرزا حسين علي نوري) على نحو ما تعتقد بعض فرق الشيعة الغلاة بحلول الجزء الإلهي في الإمام .

وللباب (علي محمد الصيرازي) كتاب : « البيان » ، وهو الذي تأول فيه قول الله تعالى : [ثم إن علينا يائه] . وقد أخرجه عبد الرحمن تاج ، كبحث للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بإريس ، تحت إشراف النفس المستشرق الفرنسي (ماسينيون) . والبهائية أربع فرق :

- البابية الخلس : أتباع « الباب » علي محمد الصيرازي ، مؤسس البهائية
 - البابية الأزلية : أتباع صبح أزل ، الذي كان في قبرس
 - البابية البهائية : أتباع بهاء الله ميرزا حسين علي نوري
 - البابية الباسية : أتباع عباس أفندي ، أحد الدعاة لهذا الدين الجديد ، وكان يقيم في بيروت
- (١) تجديد الفكر الديني في الإسلام : ص ١٧٥

يوماً ما فعله الترك : فتعبد النظر في تراثنا العقلي . فإذا لم نستطيع أن
نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامى العام ، فقد نوفق — عن طريق
النقد المحافظ السديد — في كبح جماح حركة التحلل من الدين ، التى تنتشر
بسرعة في العالم الإسلامى . (١)

« وإقبال ، نفسه ، بعد ذلك ، ينقل رأى الشاعر « ضياء كوك آلب »
في خطوط الإصلاح للفكر الإسلامى ، فيما يلى :

« وللشاعر السابق — ضياء — قصيدة عنوانها : « الدين والعلم » تلقى
المقطوعة الآتية منها بصيغاً آخر من الضوء على رأى الدين العام الذى
يتكيف اليوم في العالم الإسلامى شيئاً فشيئاً ، يقول الشاعر :

من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟ ؟
لا ريب في أنهم الأنبياء والقديسون

فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة في كل عقد وقاد خطاهما ، وبنوره .
وحده استنضات الأخلاق والفنون

غير أن الدين يضعف ويفقد حماسه الأولى ، ويحتفى القديسون ، وتصبح
الزعامة الروحية تراثاً إسمياً يرثه فقهاء الشريعة . ونجم الهدى الذى يهتدى به
فقهاء للشريعة هو الضن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك .

أما الفلسفة فتقول : إن النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا
أنتم إلى العمى ، وسأذهب أنا إلى الشمال

والدين والفلسفة كلاهما يدعى (الروح) ، وكلاهما يجنبها إلى ناحيته .
وبينا يكون هذا الصراع محتدماً ، تضع التجربة حملها ، قتله
مولودها وهو : « العلم الواقى » ويصبح هذا الزعيم الصغير الذى يقود

(١) المصدر السابق : ص ١٧٦

العقل ، فيقول : إن سنن الأوائل هي التاريخ ، والعقل هو مبهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ، ويرغب في بلوغ ذلك الشيء الذي لا يمكن تحديده .

ولكن ما ذلك الشيء ؟ أهو قلب هذبته الروح ؟؟

وإذ كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلمتي النهائية . الدين هو . العلم الواقعي ، ، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان ١١ ، (١)

وما ينقله إقبال عن الشاعر التركي الداعية لحركة د التجديد ، الأخيرة في تركيا ، هو ترديد لفكرة د أوجست كومت ، في الدورة الثلاثية للعرفة من أنها تمر بالدين ، ثم بالفلسفة ، ثم بالعلم التجريبي . وإقبال ، ذاته يؤكد هذا الاستنتاج بقوله : د هذه هي الزعة التي ينزع إليها التركي في العصر الحديث مستوحياً ، على النحو الذي يفعله ، حقائق التجربة ، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين ، الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة . . . ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد د ضياء ، الشاعر الوطني العظيم ، الذي كان لقصائده ، التي استلهمها من فلسفة د أوجست كومت ، أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث (٢) .

أي فكر تركي حديث ؟؟

أهو ترديد الفكر المادى الإلحادى للمذهب الوضعى الغربي

د أوجست كومت ، ؟؟

وإذا كان الشاعر التركي العظيم يعبر عن التجديد في النهضة التركية الحديثة ، وما يعبر عنه هو مذهب د أوجست كومت ، — كيف يصح

(١) المصدر السابق : ص ١٨٣ — ١٨٤

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٢

د لإقبال ، أن يسمى د التريديد ، و د التبعية ، تجديدأ ؟؟
وكيف يسمى مذهب الفكر الإلحادى المادى د لأوجست كومت ،
تجديدأ فى الفكر الإسلامى ؟؟

وكيف ينعى تركيا - لقيام الحركة التجديدية فيها على تقليد الفكر الغربى
فى هذا - بأنها الأمة الإسلامية الوحيدة التى تفضت عن نفسها سيات
العقائد الجامدة ؟؟

لأنه يقول : د إن تركيا ، فى الحق ، هى الأمة الإسلامية الوحيدة التى
تفضت عن نفسها سيات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكرى ،
وهى وحدها التى نادت بحقها فى الحرية العقلية ، وهى وحدها التى اتقلت
من العالم المثالى إلى العالم الواقعى ، تلك النقلة التى تستبج كفاحاً مريراً
فى ميدان العقل والأخلاق ، (١) ١١

أى فارق بين موقف د محمد لإقبال ، الآن من الفكر الغربى المادى
الذى ساد القرن التاسع عشر ، وموقف السيد د أحمد خان ، من هذا
الفكر ، يوم نادى فى عاولاته د الإصلاحية ، بقبول هذا الفكر ،
ونصح شباب المسلمين فى الهند بفهم القرآن فى ضوءه ، وبإخضاع الحياة
الدينية لقوانين الطبيعة ، الأمر الذى دما جمال الدين الأفغانى ،
فى كتابه : الرد على البهريين ، إلى بيان بمالة السيد د أحمد خان ،
وخضوعه فى ذلك للسياسة الاستعمارية فى الهند ؟؟؟

إن د لإقبال ، تأثر بالمذهب الوضعى لـ د أوجست كومت ، من
غير شك ، ولكن لم يرض عما فيه من إلحاد ، كما يبدو فى كتابه
والذات الإلهية الكلية ، كأصل للوجود

كيف يوفق « إقبال » الآن بين هذه النزعة الإلحادية عنده ، وبين الحكم على دعوة « المساواة » التي ينادى بها الشاعر التركي « ضياء » بين الرجل والمرأة ، أى المساواة فى الزواج والطلاق والمواريث : بأنها حركة إسلامية تجديدية (١) ١٩٩٤ هل إلغاء الأحكام القاطعة فى الإسلام ، وهى أحكام الطلاق والإرث ، ثم الاستعاضة عنها بأحكام الأسرة فى القانون المدنى الغربى ، يعتبر نموذجاً للحركات الإسلامية المقبلة فى البلاد الإسلامية ؟؟ .

إن « إقبال » نفسه استشعر ضعفه عندما وصف الحركة التجديدية فى تركيا بما وصفها به : فعاد إلى المطالبة بالتحفظ فى الإسلام وعدم التهور فيه ، فيقول :

« إنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث فى الإسلام . . . ولكن ينبغى لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات فى تاريخه ، فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجفنية التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف عنها من قبل — قد ينتهى أمرها إلى القضاء على النظرية الإنسانية العاملة الشاملة التى تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا ، أن زعماء الإصلاح فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى تمسكهم ، لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح ، وإذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتنية ، ونحن نمر الآن بمهد شبيه بمهد ثورة الإصلاح « البروتستانتى » فى أوروبا ، فينبغى أن لا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة « لوتر » وتناجها . قدس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا : أن حركة الإصلاح كانت سياسية

(١) المصدر السابق ص : ١٩٤

في جوهرها ، وأن تليجتها الخالصة في أوروبا أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية . ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأولى (الأولى) ، التي عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادين ؛ بل جعلت الموقف الأوروبي أكثر شناعة مما كان عليه قبل . والواجب دلي قادة الرأي في العالم الإسلامي اليوم ، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا ، وأن يسيروا قدما نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة ، (١) .

إن د قبال ، يبعد عليه في نظري — أن يكون متناقضا ؛ إذ يعد الحركة التجديدية في تركيا التي قادها الشاعر ضياء كوك آلب ، نموذجا للحركات الإسلامية الحديثة مرة ، ثم يطلب الحيلة والتحفظ في التجديد وفي قبول الفكر الحر (المادى) مرة أخرى إنه يأخذ من جديد على هذا الشاعر العظيم (كما وصفه من قبل) أخطاءه في فهم الإسلام كنظام للجمتمع ، وبالأخص ما يتعلق بأمره الأسرة ، فيقول : د أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركي (ضياء كوك آلب) فإنني أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث ، كما جاءت في القرآن . فالزواج في اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدنى ، وللرأة أن تشتترط عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها ، فيكتمل لها بهذا حق المساواة في الطلاق . والإصلاح

(١) المصدر السابق : ص ١٨٧ — ١٨٨ .

الذى يقترحه الشاعر لنظام التوريث (١) يقوم على فهم خاطئ . ويلبغى أن لا يستتج من اختلاف الأنصبة الشرعية ، أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة . فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام إذ يقول . [ولهن مثل الذى عليهن] .

د والحقيقة هى : أن المبادئ التى قام عليها نظام التوريث فى القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامى الذى يصفه د فون كرىمر ، : بأنه بالغ الحد فى أصالته وابتكاره ، لم تلق بعد من مشرعى الإسلام ما تستحقه من حناية . فالمجتمع العصرى ، بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات ، يجب أن يحملنا على التفكير . ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر فى الحياة الاقتصادية الحديثة ، فإن من المرجح أن نكشف فى أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم تنكشف لنا بعد ، مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ ، (٢) .

يبعد على «إقبال» إذن أن يكون متناقضاً فى رأى . . . وهو رجل مؤمن إيماناً عميقاً بالرياضة الصوفية السليمة ، ومؤمن بإسلامه إيماناً

(١) يرى الشاعر : «أن نشئة الأسرة يجب أن تحرى على أساس العدالة ... ، ولهذا لابد من مساواة المرأة والرجل فى ثلاثة أمور : فى الزواج ، والطلاق ، والميراث . وما دامت المرأة تعد نصف الرجل فى الميراث ، وورثه فى عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة ، ولن ترقى البلاد ... لقد فحننا للقضاء محاكم وطنية تقضى فى الحقوق الأخرى ، وتركنا الأسرة فى أيدي مذاهب الفقهاء ولا أدرى لماذا تخلينا عن نصرة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل فى سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تتور ، وتتخذ من إبرتها سلاحاً فانسك نزع به حقوقها من أيدينا ؟ » ، كتاب تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٨٦)

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٥ - ١٩٦

حقاً وبصلاحيته للتوجيه في الحياة المتجددة ، ومؤمن في الوقت نفسه
بعدم التخلي عن الحياة الواقعية

إن السبب في تمجيد « إقبال » الحركة التجديدية في تركيا ، اتباعه
للسنثريين في ذلك ... هو تقليد لهم في الرأي ، وليس نتيجة مباشرة
لدراسته هذه الحركة . وإن أى مفكر يقدر قيمة الفكر ، لا يصف
هذه الحركة التركية إلا بأنها تقليد في غير وعى للغربيين . وأنا
أقصد « في غير وعى » ، لأن الباعث عليها الرغبة في أن تكون تركيا
من « أوروبا » ، لا من « آسيا » ، وأن يكون للأتراك طابع الغربيين ،
لا طابع الشرقيين ، فيما هو مدوح أو مذموم ، كما طلب لمصر يوماً ما
صاحب « مستقبل الثقافة في مصر » . فهي حركة اندفاعية ، لا حركة
متتدة تتخير وتقدم في تخيرها الاحتفاظ بشخصية « الأمة » أو الجماعة .

اليابان جدت حقاً ، لأن حركتها التجديدية قامت على التخير ،
دون « الاندفاع » ، اليابان ظلت شرقية ، ومع ذلك تفوقت على
الغرب في مجال الصناعة ، وفي المجتمع وتماسكه قبل ذلك ، كجتمعه له
شخصية بارزة .

أما تركيا فليس لحركتها طابع معروف حتى اليوم ، فلا هي
بالشرقية ولا هي بالغربية يجعلها الغرب « غربية » في اللحظة التي
يريد أن يعرضها على الإيمان في البعد عن الإسلام والجماعات
الإسلامية وفي مقدمة هذه الجماعات الشعوب العربية لأنه نزل
بلغتها القرآن ، ويجعلها « شرقية » يوم يتحدث عن حضارتها المعاصرة
بأنها حضارة مستعارة من الغرب ليس لها فيها إلا التقليد الأعمى !!!

من السهل عن الفرد ، وكذا عن الجماعة ، أن يهدم ويلقى ، ولكن ليس من السهل أن يبنى . . . وأشدّ عسراً أن يكون أصيلاً في البناء ! إن تركيا الحديثة ، مظهر تجديد لها إلغاء الدين ، وقطان شخصيتها ، وتبعيتها تبعية مطلقة في السياسة ، والتوجيه ، والاقتصاد ، للغرب الصليبي !

ولأن « إقبال » يمجّد نهضة تركيا الحديثة من جانب ، ويشجع الرابضة الصوفية من جانب آخر : يمتدحه المستشرقون في حديثهم عن تعرضهم للحركات الإسلامية المعاصرة ، ويذكرون له من حسناته فقط هذين الأمرين ينبا يعيرون عليه في الوقت نفسه ، رآيه في أن الإسلام دين ودولة معاً ، وفي أن الحقيقة الإسلامية أمر واحد لما اعتباراً فقط . ويعيرون عليه أكثر من ذلك تشجيعه قيام دولة إسلامية على أساس إسلامي ، مع عنايته تمام العناية بنقى الطابع الثيوقراطي عن الدولة التي تقوم على هذا الأساس الإسلامي .

● وحسن ظنه بالمستشرقين جعل فيه نقطة ضعف أخرى ، وهي ثقته فيما يكتبون ، وتقبله له دون امتحان لما يكتبونه . فهو مثلاً يستحسن ما كتبه « هورتن » Horten - الذي كان يوماً ما أستاذاً للغات السامية بجامعة بون - عن الإسلام ، في مجال الفقه ، أو مجال الفلسفة والكلام . و« هورتن » ليس العالم الذي يكتب عن بحث ودراسة ، أو فهم ، ودقة في الفهم ، فضلاً عن أن يكون له طابع الباحث العلمي . وهذا هو تقديره في ميدان الاستشراق الألماني .

كما أن حسن ظنه بالمستشرقين قد يجعله يوافق على حل لمشكلة ، قام

على أساس عقيدة مسيحية ، تتناقى هذه العقيدة مع العقائد الأساسية في القرآن ، لأنه ردد هذا الحل بعض علماء اللاهوت المسيحيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية . . . فيذكر مثلاً مشكلة « الشر » في العالم ، ثم يطلب حلها في رأى بعض هؤلاء ويوافق عليه ، ويقول في ذلك :

« وإذا كانت الإرادة الإلهية التي يحددها العقل لإرادة خيرة ، فإن معضلة جديدة تعترض سيلنا ، تلك هي : أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث ، يتضمن آلاماً وظلماً تكاد تشمل العالم كله . ولا شك أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ، ولكن ظاهرة الآلم تكاد تكون عامة . وإن كان من الحق أيضاً ، أن البشر في مقدورهم احتمال الآلم ، وقد احتملوا المرير منه في سبيل ما اعتقدوا أنه خير . وهكذا ، فإن حقيقتي الشر الأخلاقي ، والشر المادى ، تبرزان في الوجود الطبيعى . وليست نسبية الشر ، ووجود قوى تعمل على تبديله ، بمصدر عزاء لنا ؛ لأنه على الرغم من كل هذه « النسبية » وهذا « التبديل » ، فإن فيه ناحية إيجابية رهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير ، وبين شيوع الشر في خلقه ؟ »

« هذه المعضلة هي في الواقع مشكلة الألوهية : . . . ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريراً أدق وأوفى ، مما كتبه « نومان ، Naumann في كتابه : « رسائل في الدين » ، إذ قال : إن لنا معرفة بالكون نرينا إله قوة وقدرة ، يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة « النجاة والخلاص » ، إذ تقرر : أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأسى بإله العالم يؤايد

خلق الكفاح في سبيل الوجود ، وعبادة أبي : « يسوع المسيح ،
تبعث خلق الرحمة . ومع هذا فهي ليسا لهما ، بل هما إله واحد ،
تشابه ذراعاها بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع عثوق أن يقول :
وأيّن ؟ وكيف يحدث ذلك ؟؟ ،

إن «إقبال» في تجديد الفكر الديني في الإسلام ، كان جامعا في محاولته . .
في عمله الفكري الخاصة ، واعتبار هذا العمل لجيل معين ، وهو جيل
التفكير الوضعي ، أو التفكير المادي الإلحادي . وهو لهذا يعتبر عملا
فكريا مضادا لحركة «التجديد» في الفكر الإسلامي في مصر ، التي
يتزعمها بعض التابعين للفكر الاستشراقي ، أو بعض المرددن للفكر
الآخر المادي الإلحادي ، الممثل في وضعية «كومت» ، وماركسية
«ماركس» .

و«إقبال» بهذا ، يعتبر المصلح الفكري في الإسلام في الوقت
الحاضر ، ويتميز بذلك عن الشيخ عبده في اتجاهه الإصلاحى . ولكن
لأن محاولة «إقبال» الفكرية هي محاولة للخاصة ، فهي في حاجة إلى حركة
الشيخ عبده ، كي تكون حركة إصلاحية فكرية عامة للجماعة الإسلامية
في كل طبقاتها .

والمصر الحاضر يتطلب ، بالإضافة إلى هاتين الحركتين ، حركة

أخرى فكرية تقوم على بيان د التوازن ، في رسالة الإسلام ،
الفرد والجماعة على السواء .

إن لكل من حركتي د محمد عبده ، ود إقبال ، اعتبارها في مواجهة
ما سيطر عل وقتها من فكر وتوجيه أجنبي

- كان الاستعمار فكانت حركة الشيخ عبده بعد جمال الدين الأفغاني
- وكانت د الوضعية ، و الماركسية ، فكانت حركة د إقبال ،

الإسلام غدا

مواجهة الإسلام للصليبية والماركسية :

رأينا الآن ، أن الإسلام منذ الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية فى آسيا وأفريقيا ، من منتصف القرن التاسع عشر حتى اللحظة القائمة ، يواجه صليبية هذا الاستعمار جنباً إلى جنب مع مواجهة سلطانه السياسى والاقتصادى . . . وهذه الصليبية ليست المسيحية السمحة ، وإنما هى روح الانتقام ، من الإسلام ؛ تلك الروح التى بعثت فيما مضى على الحروب الدامية فى القرون الميلادية الثلاثة : الحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر ، محاولة الاستيلاء على بيت المقدس . وبقيت منذ هزيمتها الكبرى على يد الناصر صلاح الدين ، مصاحبة لعقلية الغرب فى عرضه الإسلام ، وفى تصرفاته مع المسلمين على السواء . وتزول فيه باقية صحبة هذه العقلية حتى اليوم .

وبعد انتشار الفكر المادى الإلحادى الغربى فى بلاد الشرق الإسلامى منذ أعقاب الحرب العالمية الأولى ، واجه الإسلام — بالإضافة إلى واجهته الصليبية السابقة — حملة هذا الفكر ومذاهبه . ولم يزل يواجهه فى وقتنا الحاضر ، وبالأخص الماركسية ، الإلحادية .

ورأينا أيضاً ، أن هذه المواجهة كانت على حساب الإسلام مرة ، وفى جانبه مرة أخرى . . .

أما فى المرة التى كانت على مساهم :

فكانت إصابته من هذه المواجهة إصابة عنيفة

حلت العصبيات الشعوبية محل الرباط الإسلامى العام ، وبرزت الحدود والفواصل وخلقّت ختماً فى الوطن الإسلامى ، دون أن تعتمد اعتماداً دقيقاً على المكان الجغرافى أو خصائص الجنس ، وإنما تعتمد اعتماداً أولاً بالذات

على الحدود ، المفترضة ، التي وضعها المستعمر وقواها ، حتى يحول.
بذلك دون الترابط النفسى بين الشعوب الإسلامية فى الآمال والكفاح ،
قبل أن يحول دون الاختلاط المكافى أو الروافى .

كما تأثرت عقليات بعض الكتاب من الأدباء ، والساسة ، فى الشرق
الإسلامى بتفكير الغرب المادى وبحضارته الصناعية ، وحملت هذه العقليات
لواء الدعوة إليه . ونجحت هذه الدعوة فى تركيا ، بالحركة الانقلاية التى
قادها د كمال اتاتورك ، بعد الحرب العالمية الأولى . ولكن ماكن لها أن
تنجح هذا النجاح الظاهر ، وتسير حتى الآن ، دون عون سياسى وثقافى
من الخارج ، ١١ وقد تبادل النظام الشيوعى هذا العون مع تركيا أولاً ،
ثم حل محله فى المعاونة النظام الديمقراطى الغربى الذى تنزعه أمريكا
فى الوقت الحاضر . لجزء واضح من نشاط السياسة الأمريكية — على
الأقل النشاط الجامعى ، ونشاط المؤسسات الاجتماعية — فى خدمة
استقرار ، الانقلاب ، أو التجديد التركى ، داخل تركيا ، وفى خدمة
النهاية له خارج ديارها ، بين الشعوب الإسلامية الأخرى . وهناك مبالغ
لا يستهان بها من المؤسسات الأمريكية الرأسمالية ، تزداد من عام إلى
عام ، تحت عنوان : « الخدمات الإنسانية » ، لهذا الغرض ، ينفق
جزء منها على الدراسات الإسلامية الموجهة فى أقسام ملحقة بالجامعات
الأمريكية المشهورة ، بينما الجزء الآخر ينفق على مؤسسات الطباعة والنشر ،
ومكاتب الخبرة أو البحوث الموزعة توزيعاً منظماً فى عواصم بلدان
الشرق الأوسط ، التى تعنى أو تتصل بالدراسات الإسلامية أو بدارسات
الشرق الأوسط .

ويضاف إلى حساب خسائر الإسلام فى مواجهته للصليبية

والماركسية ، الفراغ ، الذى خلفه ركود الفكر الإسلامى فى نفوس المعاصرين من المسلمين ، والذى ميسراً فرصة لقبولهم تحريف الصليبية للإسلام باسم دراسات الاستشراق ، ثم بقبولهم الحاد الماركسية باسم العلم (Science) . . . وهذا الفراغ فى نظرى أشد خطراً على الإسلام ، من الهجوم المباشر الصليبي أو الماركسي عليه .

أما ما أفاده الإسلام من مواجهة الصليبية والماركسية :

أو من الاحتكاك بهما ، فهو :

• إيقاظ الوعى الإسلامى الذى صاحب الحركات التحريرية التى قامت بها الشعوب الإسلامية ضد الاستعمار الغربى ، وذلك بفضل جمال الدين الأفغانى الذى تزعم إيقاظ هذا الوعى ، والذى ركز نشاطه فى رحلاته إلى مصر ، والهند ، وتركيا ، وأفغانستان ، وبقية البلاد الإسلامية ، لإثارة المسلمين بدافع من دينهم ، لمقاومة المستعمر وعدم التعاون معه من جانب ، وتأكيدهم أواصر الأخوة بينهم بطرح الفوارق المذهبية ، وعلى الأخص ما بين السنة والشيعة ، والاحتفاظ بوحدتهم فى دفع الخطر الصليبي عنهم ، من جانب آخر .

وجمال الدين الأفغانى - يعتبر من غير شك - الزعيم الشرقى المسلم لجميع الحركات الثورية ضد الاستعمار الغربى فى الشرق الإسلامى . ولم يكن لجمال الدين بقية من نشاط ، فوق ما بذل وعانى فيما بذل منه ، يصرفها فيما وراء إيقاظ الوعى الإسلامى فى مجالسه الخاصة والعامة .

• المحاولات الفكرية الإسلامية التى قام بها محمد عبده قبيل آخر القرن التاسع عشر ، ثم قام بها « إقبال » فى النصف الأول من القرن العشرين . . . وما قام به محمد عبده أثمر سلسلة من المفكرين المستنيرين فى فهم الإسلام ، بمصر وشمال أفريقيا ، وسوريا ولبنان ، كان لهم

نشاط منهجي ، وآخر موضوعي في الفكر الإسلامي ، وإن لم يصل إلى درجة .
أن يكون مدارس مستقلة في الإصلاح الإسلامي . ولكنه رغم ذلك ، كان له
أثره حتى اليوم في الكتابات الإسلامية المقسمة بطابع الفهم السليم لمبادئ
الإسلام ، وظروف المجتمع الحديث . وما قام به « لإقبال » بعده أئمة تأسيس
دولة الباكستان ، ووضع دستور إسلامي لها على أساس من القرآن .

الاسلام فوق الزمان والمكان :

نعم ، الاسلام من حيث هو مبادئ ، لا يتوقف اعتباره على مكان
معين ، ولا على جيل من البشر . . .

وكما ذكر « لإقبال » : الإسلام بما اشتمل عليه من مبدأ « الحركة »
يعيش مع الإنسان المتحرك ، وفي العالم المتغير المتطور .

فهو لا يؤزم بالصليبية ولا بالماركسية ، إذ طالما كانت له
طبيعة الوجود الخالد ، ولا يضار بالهجوم عليه من هنا أو هناك ، لأنه
عندئذ لا يقبل الفناء . .

تخلو الإسلام في رسالته ، ورسالته « التوازن » : التوازن في قيادة
الفرد لنفسه ، والتوازن في علاقة أفراد الأسرة الواحدة بعضهم ببعض ،
والتوازن في علاقة الأفراد جميعاً ، ما بين جار قريب وبعيد ، وما بين
حاكم ومحكومين .

ولكن الذي يجوز أن يؤزم - ولا أدري إذا كان يمكن أن يصرح
في سر أيضاً - هو المسلم والمسلم هو إذن ، موضوع الهجوم في حملات
الصليبيين والماركسيين . والآثار السلبية لهذا الهجوم تنال منه ، إن قدر
لها أن تصيب ، أكثر مما تنال من الإسلام .

والسؤال الذي يجب أن يلقى الآن ، هو : إذا كانت حملات الغرب .

الاستعماري - سواء من الجانب الصليبي أو الجانب الماركسي - تجد فراغا ، عند المسلمين حال دون ملئه حتى الآن ركود الفكر الإسلامي ، وعدم قيامه بالدور الإيجابي في حياتهم المعاصرة ، فما هي النسبة التي يملأها الإصلاح الديني والحديث عن هذا الفراغ ؟ . . . إن مستقبل الإسلام في الجماعة الإسلامية يتحدد بناء على جواب هذا السؤال . وهذا الجواب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع « الثقافة » الذي يتوقف به المسلم في الشرق الإسلامي .

والثقافة في هذا الشرق الإسلامي ، لم تسير الحركات التحريرية التي قامت فيه أول الأمر لمنازلة المستعمر ، ولا ما صاحبها من وعي إسلامي عام . وتخلفت الثقافة عن هذه الحركات ، ولم تكن بتوضيح الوعي الإسلامي الذي صاحبها . ولذا بقي هذا الوعي « شعاراً » و « نسبة » فقط ؛ يحمله المسلم كعنوان له . ولا يدرك من إسلامه إلا أنه : ينسب إلى الجماعة الإسلامية حسب .

وتتج عن هذا التخلف : تلك « الانفصالية » التي أرادها المستعمر الغربي منذ أن وضع قدمه في بلاد المسلمين . وهي الانفصالية في توجيه المسلم ، وبعبارة أخرى هي « دفع » الإسلام عن أن يكون ضمن موضوع ثقافة المسلم المعاصر . ونشأ عن هذه الانفصالية ، ذلك « الفراغ » عند المثقفين من المسلمين . ولم يستطع نمو الحركات التحريرية التي أخذت بعد جمال الدين الأفغاني الطابع السياسي القومي ، أن ينال من هذه الانفصالية . بل بالعكس كلما قدمت هذه الحركات خطوة نحو « الاستقلال السياسي » كلما اتسع البعد في هذه الانفصالية ، لأن الاستعمار الغربي الصليبي كان يضع شروطاً للواقعة على الخطوات الاستقلالية في البلاد الإسلامية ، من شأنها أن تزيد في حق هذه

الانفصالية ، كشرط ، حماية الأقليات ، في معاهدة ١٩٢٥ بمصر ،
وشرط تعهد الحكومة المصرية باتباع «روح» التشريع الغربى فى معاهدة
«موترو» ، سنة ١٩٣٨ ، وأمثال هذين الشرطين فيما عقد من اتفاقيات
بين المستعمرين الغربيين ، وبين دعاة «الاستقلال» فى البلاد الإسلامية
الأخرى . وهدف هذين الشرطين واضح ، وهو عدم احتضان الإسلام
والأخذ بتعاليمه فى حياة الجماعة الإسلامية ، سواء فى توجيه المسلمين عن
طريق الثقافة المدرسية أو الجامعية ، أو ممارسة الفصل والقضاء فى
المخلافات التى تقع بينهم .

وتحولت بذلك الحركات التحريرية إلى حركات «عزل» الإسلام عن
الحياة العملية العامة للجماعات المسلمة ، بعدما أصبحت حركات «استقلالية
سياسية» ثم نَفَذَ الفكر الغربى الاستشرافى الإلحادى المادى
منه ، إلى «البعد» الذى أوجدته الانفصالية السابقة . وكلما بعد الطرف
الإسلام فى هذه الانفصالية ، كلما نَفَذَ الفكر الغربى السابق ، وكلما
قرب إلى دائرة «الفراغ» المتخلف ؛ بل كلما اقتحمه وملا منه
جزءاً بعد جزء .

وفى وقت بلغت فيه الحركة الاستقلالية السياسية حـدّاً فاصلاً فى
تاريخ الاحتلال الغربى لمصر — وهو وقت معاهدة سنة ١٩٣٦ ، بما
لها من ظروفها إذ ذاك — ظن أحد الكتاب المعاصرين أن الوقت
قد آن لإعلان التخلص نهائياً من الإسلام واللغة العربية ، فنادى فى
عام ١٩٣٨ بتقليد الغربيين فى ثقافتهم وفى تفكيرهم وفى تعلم لغتهم
قديمها وحديثها حرفاً بحرف ، ما فى ذلك من خير وشر ، وممدوح
ومذموم ! ! ! أو بعبارة أخرى طلب هذا الكاتب من الحكومة وقتئذ ،

إعلان هذه (الانفصالية) بصفة قاطعة حتى لا يكون هنا كفاح بين القديم والجديد ، وحتى يشعر المصريون بالإطمئنان إذا ما مضوا ثقافياً وروحياً إلى مجموعة شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وهى الشعوب الإيطالية ، والفرنسية ، واليونانية . وقال هذا النداء ترحيباً فى بعض الطبقات ، كما شجع كثيرين من الشبان فى كتاباتهم ضد « القديم » بناءً عن تقليد وتبعية لحسب . ولحق معنى « القديم » منذئذ معنى آخر هو التخلف أو البدائية ، كما لحق معنى « الجديد » معنى التقدم الحضارة ١١

واستمر هذا الوضع ، على عهد دعاة الاستقلال السياسى ، طوال النصف الأول من قرننا الحاضر ، إلى أن جاء التحول الأخير فى السياسة التحريرية سنة ١٩٥٢ ، وتبعته محاولة « تصفية » ماضى الاستعمار فى الثقافة والتوجيه ، وفى مقدمة بقايا هذا الماضى : تلك « الانفصالية » التى أشرنا إليها ، فى موضوع الثقافة المدرسية والجامعية . ولكن هذه التصفية — فيما اعتقد — تحتاج إلى وقت ، حتى يضعف أثرها السلبى فى التوجيه ، وتحتاج قبل الوقت إلى « تربويين » من صنف آخر ، لا يعيشون على آثار مدرسة « ديوى » (١) . وإنما يفهمون معنى (المواطن) فهماً صحيحاً ، وأنه يعيش على ماض ، بروح الحاضر ، متطلماً إلى المستقبل . وماضيه هو الذى يكيف شخصيته الخاصة ، التى يتميز بها عن معاصر معه فى وطن آخر ، والتى يقوم عليها مستقبل (وطنه) ، ذلك الوطن الذى يعيش هو فيه ، ومن أجله .

(١) هو الفيلسوف الأمريكى John Dewey (ولد سنة ١٨٥٩) ومؤلفاته الرئيسية : « تأثير داروين على الفلسفة » سنة ١٩١٠ ، و « الديمقراطية والحرية » سنة ١٩١٣ ، و « الطبيعة والتجربة » سنة ١٩٢٥ .

ولكن محاولة تصفية ماضي الاستعمار في الثقافة والتوجيه ، وقعت - حيناً - عند برامج المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم ، ولم تنحطها حتى الآن إلى مؤسسة أكثر أهمية وأبلغ أثراً في الحياة العامة ، والحياة الجامعية الخاصة في مجال الدراسات الإسلامية ، وهي الأزهر - حتى صدر القانون بتنظيمه الجديد في صف عام ١٩٦١

الفراغ في الحياة التوجيهية العامة :

وبجانب انفصال موضوع الثقافة ، وعزله عزلاً تاماً عن الإسلام ، ذلك الانفصال الذي هباً للفكر الغربي الاستثنائي والمادى فرصة قبول المثقفين له ، دون أن يجدوا في ثقافتهم التي يحملونها وفي أنفسهم ما يناقش هذا الفكر ، حتى يكون قبولهم إياه نتيجة اقتناع ونأمل - وجد فراغ آخر في الحياة التوجيهية العامة ، وهي حياة الجماهير من العمال والفلاحين . وهذا الفراغ سببه عزلة الأزهر عن الحياة الجارية ، وهي عزلة رُسمت له في ظل الاستعمار ، أو عاون على بقائها الاستعمار . وأصبحت حياة العمال والفلاحين خالية من توجيه صالح يعالج لهم مشاكلهم اليومية ، والمشاكل الأخرى التي تأتي بها الحضارة الحديثة ، وخضعوا للانانية في حل هذه المشاكل ، والتيارات السطحية التي تحملها الدعاية المفرضة لمذهب من المذاهب الإنسانية المعاصرة . وتقلص الإسلام من جديدة في حياة العامة ، كما تقلص من قبل في ثقافة المثقفين . وسارت حياة الطرفين تحت تأثير الصدقة ، ، وتحت ما يجد من نزعات فكرية توجيهية ، من وقت لآخر .

وتعقدت حياة الفلاح والعامل . . .

- وزادت مشاكلهما في الأسرة بسبب سوء فهم تعدد الزوجات ، والطلاق ، وفهم « التوكل على الله » ، وأثر ذلك على مستقبل الأسرة .

• واضطرب رأى الفلاح في « التعاون ، الاقتصادى ، والتأمين على الثروة الحيوانية ، وفي استخدام وسائل الحضارة الحديثة في الزراعة لتقليل نفقات الإنتاج ، مع الريادة في كنه ونوعه .

• واضطرب رأى العامل في الصلة التي بينه وبين صاحب العمل ، وفي تقدير رأس المال الدائر في تشغيل العمل .

• وحجز الثرى مدخراته من المال عن تشغيلها في سوق الصناعة ، أو عن التعامل بها في السوق المالية بوجه من الوجوه .

وسبب هذا كله « سوء فهم ، لهذه المشاكل . . . ولا يرفع سوء الفهم هذا في حياة الجماهير إلا توضيح موقف الإسلام من كل مشكلة من هذه المشاكل .

ولقد أراد الاتجاه الحديث في الإدارة الحكومية بعد الحرب العالمية الثانية ، أن يعمل على حل هذه المشاكل في حياة الفلاح والعامل ، وحياة الجماهير على العموم باسم « الإرشاد الإجتماعى ، ، و « الخدمة الاجتماعية ، و « التوجيه الربى ، ، وما شاكل ذلك من منظمات . ومع هذا لم تصل هذه المنظمات — رغم ما توفر لها من إمكانيات — إلى جذور هذه المشاكل في نفس الفلاح والعامل ، لأن هذه الجذور مشتبكة اشتباكاً قوياً مع نوع « الإيمان ، الذى يسكن نفس كل منهما من قبل ، وهو إيمان اختلط فيه التسليم بالخرافة ، وغشى عناصره سوء الفهم ، أو سوء التبصير . وكان ذلك نتيجة « الفراغ ، الذى ذكرناه ، وهو أمر ترتب بدوره على عزلة الأزهر عن الحياة الجارية .

وكلا النوعين من « الفراغ ، : في حياة المثقفين ، أو في حياة الفلاحين والعمال ، أتاح الفرصة لغير الإسلام في التوجيه ، وفي التطبيق العمل في الحياة .

واتجاه الصليبية في الدراسات الاستشراقية للإسلام ، إن اتخذ — بحكم طبيعته — من المثقفين أو من الذين يباشرون شؤون الثقيف مجالا للنشاط ، فالفكر المادى الإلحادى فى صحة الدعاية الماركسية يستطيع أن يكون له مجال أوسع ، يتناول المثقفين وغيرهم من طبقات الجماعة ، لأنه كما ذكرنا له جانب أكاديمى وجانب آخر شعبى .

ولو أن الإصلاح الدينى ، فى مقابل ذلك كن متابعا ، وله دعاء يرداد عددهم باقتضاء الزمن ، وكان متنوعا فى مجال الفكر الأكاديمى ، وفى مجال الدعوة الدينية ، لرجح جانب الإسلام فى الاحتكاك مع الصليبية والماركسية ، ولاستطاع — بعد فترة قصيرة فى حياة الأمم — أن يملأ ذلك الفراغ ، سواء فى حياة العامة أو حياة الخاصة . ولكن انقطاع الإصلاح فى الفكر الإسلامى ، وظهوره من فترة إلى أخرى ، مضافا إلى قلة أعوانه ، وضيق نطاقه ، يجعل من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، وإن كان يجعل من السهل تصور طول الزمن الذى سيمر به كفاح الإسلام ، وكذا تصور المرادة التى يحملها هذا الكفاح إليه .

أما أنه من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، فإن يقظة الرعى الإسلامى — وإن كانت لا تقوم على فهم سليم للإسلام أو على قوة الإيمان به إلى حد التضحية فى سبيله ، بل تقوم أكثر على تعصب المسلمين له ، كصدر يتسبون إليه — وتزايد ، كلما اشتدت صليبية الغرب أو ماركسية الشرق ضغطا على المسلمين ، لا يسهل احتمال سقوط الإسلام فى ميدان هذا الاحتكاك .

أما طول الزمن الذى يجب أن يمر به كفاح الإسلام ، وأما شدة المرادة التى ينتظر له أن يذوقها فى صراعه مع الصليبية والماركسية — فذلك

مرتبطة بوضع الإصلاح في الفكر الإسلامي قوة وضعفاً ، وهذا الإصلاح نفسه مرتبط في حاله ، بالقائمين بشأنه ، وبالمؤسسات الإسلامية ، التي لها طابع البحث أن الدعوة في مجال التعاليم الإسلامية . . . وفي مقدمة هذه المؤسسات : الأزهر .

الأزهر :

● إن قبول بعض الكتاب المسلمين ، هنا في الشرق الإسلامي ، تفكيك القرن التاسع عشر — الاستشراق والمادى الإلحادى ، وقبولهم أيضاً هجوم بعض كتاب الغرب في القرن السابق على الكنيسة الكاثوليكية هناك ، ومحاولتهم تطبيق ذلك الهجوم هنا على الإسلام والعلماء ، وتأثر كثيرين بهذه المحاولة ، ليس آية فحسب على وجود الانفصالية ، في التعليم ، التي حاول عليها الاستعمار الغربي والتي لم تزل رواسبها باقية ، وربما تبقى قوية فترة أخرى من الزمن — بل آية أيضاً من جانب آخر على أن الأزهر لم يؤد رسالته ، أو لم يتمكن فيما مضى من أداء رسالته كما يجب ، وإلا لفضى على هذه الانفصالية منذ زمن طويل ، أو على الأقل لاستطاع أن ينفذ بتعاليم الإسلام إلى نفوس المثقفين المدنيين . . . وهناك إذن لا شك دضعف ، في الأزهر . . .

● وآية أخرى على هذا الضعف : بقاؤه في عزلة عن مواجهة المذاهب الاقتصادية الاشتراكية ، ببيان « توازن » الإسلام في الجانب الاقتصادي في حياة الجماعة ، وكذلك بقاؤه في عزلة أيضاً عن أن يبدى الرأي في حل المشاكل الاجتماعية التي تعانيها اليوم الشعوب الإسلامية من وجهة نظر الإسلام . ولعلنا نذكر : كيف أن د إقبال ، أطلع فيما سبق

إلى وجود بحوث فقهية اقتصادية اجتماعية إسلامية ، يُستغلب بها على الأزمات الحالية في الجماعة الإسلامية ويُقَابَل بها نظم الغرب الاشتراكية .

● وآية ثالثة على هذا الضعف : أن تفكير الشيخ محمد عبده الإصلاحى قبل ونما خارج الأزهر بينما عورض معارضة قوية داخل الأزهر . ولم تزل هذه المعارضة تظهر من وقت لآخر في صورة فتاوى رسمية حتى الآن فالفتوى بتسجيل تعدد الزوجات ، وبتحريم ترجمة القرآن ، وبصلاحية الإسلام للشعوب البدائية لحسب ، تمثل معارضة واضحة لتفكير الشيخ عبده الإصلاحى في داخل الأزهر ، كما تمثل في الوقت نفسه جهوداً في فهم الإسلام .

هناك ضعف لا شك فيه . .

وسببه أن الأزهر دار بتفكيره في صورة معينة ، انقطع بها عن صورة الحياة التى تمر عليه ، ولكنها لم تستطع أن تنفذ إلى داخله فتلتقي بالصورة التى يحتفظ بها ، وتتفاعل معها . وما سعى بإصلاح الأزهر في فترات متكررة يشبه مرور صور الحياة القائمة عليه ، دون أن تنفذ إلى داخله فتتفاعل مع ما له من صورة أصيلة . وإصلاح الأزهر لذلك كان «إضافات» ملحقة ، وظلت إضافات تابعة ، لم تكون منها وبما كان يُعنى به الأزهر من قبل ، «ذاتية» واحدة .

طلب «إقبال» في «تجديد الفكر الدينى في الإسلام» ، تأكيد صلة المسلم بالعالم المادى الواقى ، وتنحية نظرة التصوف العجمى من حياة المسلم ، وهى النظرة إلى هذا العالم على أنه «شر» ، يجب الهرب منه . وعلى هذا النحو ظلت «الإضافات» التى أضيفت إلى الفكر الأزهرى

التقليدى ، بمثابة هذا العالم الواقعى فى نظر التصوف المعجمى .

هذا الانقطاع ، عن الحياة د كلن واضحا فى حياة الأزهر فى القرن التاسع عشر وكان هو نفسه مركز إصلاح الشيخ عبده إذ ذاك ، فيما سماه : إصلاح الأزهر ، وإصلاح المحاكم الشرعية ، وإصلاح الوعظ والتدريس ، وإصلاح اللغة العربية . وأحسن المستعمر العربى بهذا الانقطاع فساعد على قنويته ، عندما تولى الإشراف على التعليم ، وحال دون مباشرة المتخرجين فى الأزهر التعليم الرسمى فى أية مرحلة من مراحله ، إلا إذا أعدوا إعدادا خاصا رسمه هو ، يدهوى عدم ملائمتهم للعصر وروحه ١١

لم يعن الأزهر عناية جدية بتعليم اللغات الأوربية (١) ، ولا بمنهج البحث الأوربى فى دراساته . . . ومن ثم كانت استطاعة المتخرجين فيه لمواجهة الصليبية الاستعمارية ، والملاوكسية الإلحادية ، محدودة للغاية . كما ظل عرضهم للفكر الإسلامى فى الدائرة التى هى أقرب لدائرة التفكير فى المصور الوسطى ، منها إلى دائرة التفكير المعاصر . وقد أصيب الأزهر بنكسة فى السنوات الأخيرة (٢) وعاد إلى الجمود وحارب اتصال علمائه بالفكر الغربى المعاصر ، ووقوفهم على مناهج البحث فى الجامعات الأوربية . كما نزل بمستوى رسالة الأزهر إلى تعلم اللغة العربية وتعليمها وحدها ، مهملأ شأن الدراسات الإسلامية ،

(١) أدخل الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت - بعد توليه للشيخ فى أكتوبر سنة ١٩٥٨ - تعلم اللغة الإنجليزية إجباريا فى الماهد الثانوية ، وأنشأ معهد « الإعداد والتوجيه » كمعهد عال تدرس فيه ست لغات : الإنجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والأندونيسية ، والأردية ، والسواحلية : (٢) من سنة ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨

أو واضعاً لها في منزلة ثانوية ، وبذلك ضعف الأمل في استعادة الفكر الإسلامي الإصلاحى على تقوية شأن نفسه . بمؤسسة إسلامية طالبة مثل الأزهر .

الأزهر في رأي ، هو قمة المؤسسات الإسلامية في العالم الإسلامي ، التي كانت تستطيع مواجهة الصليبية الاستعمارية والماركسية الإلحادية ، وكانت تستطيع أيضاً أن تقدم للحياة الإسلامية في مصر ، ووراء مصر ، أكبر العون في حل المشكلات التي تدور في حياة الأسرة الإسلامية ، والاقتصاد الإسلامي ، والتوجيه الإسلامي . وبذلك كان يمكن أن تكون هناك قوة فكرية وروحية ثالثة في الشعوب الإسلامية ، تواجه القوتين العالميتين الرئيسيتين اليوم : الصليبية الغربية ، والشيوعية الدولية . ولا عوض عن الأزهر ، وكل يوم يمر عليه في أزمته يزيد في ضعف قيمته ، ويقلل من الانتفاع به في تكوين تلك القوة الثالثة ، التي كان يجب أن يكون لها شأن اليوم .

إصلاح الأزهر ليس رفع مرتبات ، ولا إعادة طبع الكتب المتأخرة ، ولا اقتباس نظام وزارة التربية والتعليم ، ولا ملاحقة هذه الوزارة بطلاب مشورتها والإفادة من خبرة رجالها ، ولا بزيادة كم العلماء والطلاب . . . إصلاح الأزهر فكرة ، وتنفيذ رسالة ، هي فهم الإسلام ، وحسن عرضه ، والملاقاة به لما يواجه المسلم من مشاكل . وهي رسالة فريدة ، لا يمكن لمؤسسة تعليمية أخرى أن تنهض بها . ولذلك لا تجدى مشورة وزارة التربية والتعليم في شأنها .

ومشيخة الأزهر ليست وظيفة يذلل أو يستخضع القائم بأمرها لهدف سياسي ، وليست إدارة لجامعة على نحو أية جامعة أخرى في الشرق . . . هي

إيمان وإدراك للقيم ، وفهم صادق للحياة والإيمان ، هو الإيمان بالله أولاً ، والإدراك للقيم هو الإدراك أولاً للكرامة الإنسانية ، والفهم الصادق للحياة هو الفهم أولاً لوضعية الشعوب الإسلامية في خضم المجال الدول المعاصر ، وفي التنافس الغرب والشرق على جعلها تابعة تسير في فلك هذا أو ذاك .

إن حركة التحرير في مصر - بعد النصف الأول من قرننا الحاضر - تحاول تصفية ، ورواسب الاستعمار في السياسة التعليمية ، ومن هنا كان عليها أن تضع الأزهر وضعه الصحيح ، تباشر فيه تصفية رواسب الماضي الضعيف ، وتجعله ذا رسالة إيجابية في تهيئة المجال الحيوي لمصر في أفريقيا الإسلامية . وفي مقابلة الاستعمار الغربي ، في أية صورة من صوره في قوة ، وفي الاسهام في حل مشاكل الشعوب الإسلامية ، الاجتماعية والاقتصادية ، وهي كثيرة معقدة ، وفي مقدمتها شعب مصر .

إن السراى ، على عهد الخديوية والملكية على السواء ، كان لها هدف خاص من الأزهر يبعده عن رسالته الأصلية . وإن الأحزاب السياسية المصرية على اختلافها ، منذ تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ زادت من ضعف الأزهر بإدخال الانجاء الحربى في تصريح شتونه .

إن الاسلام في غده يتأثر قوة وضعفاً . بقوة الأزهر وضعفه ،
اليوم]] وبعد اليوم ١١١

وقد جاء صدور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٥١ . . . لإيداعنا بتطور جديد في تاريخ الأزهر . . .

فما هو دور الأزهر التعليمى والثقافى والاجتماعى في ظل القانون الجديد ؟

الأزهر... في تنظيمه الجديد

صدر القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بإعادة تنظيم الأزهر ، وهذا الكتاب في إعداد طبعه للمرة الثالثة . . .

وبصدور هذا القانون ، أعلنت الثورة المصرية عن اتجاهها في حزم وفي قوة لتصفية رواسب الاستعمار في الأزهر . وهى تلك الرواسب التى تشمل :

- أولافى د عزلة ، المتخرج فى الأزهر عن المجتمع الذى يعيش فيه
- كما تشمل مرة أخرى فى د احتراف ، هذا المتخرج بالدعوة إلى الإسلام وبالرسالة الإسلامية ، واتخاذها مهنة يكسب منها قوت يومه ، ويسعى عن طريقها لتحصيل أمور معيشته .

و د العزلة ، وكذلك د الاحتراف ، بالدعوة الإسلامية ورسالة الإسلام ، يشكلان خطراً على القيم الإسلامية نفسها ، وعلى تعاليم الإسلام . وهو ذلك الخطر الذى يحول دون أن يكون هناك تفاعل بين الحياة الإنسانية فى المجتمع الإسلامى والتعاليم الإسلامية ، وأيضاً يحول دون أن يقف العالم الأزهري من التعاليم الإسلامية موقف المتجرد عن غاية شخصية فى فهمها ، وفى استلزام النصوص القرآنية ونصوص السنة الدالة عليها ، من غير أن يتأثر فى موقفه هذا برأى سابق مبيت فى نفسه لسبب أو لآخر .

فأوجب هذا القانون إقامة جامعة الأزهر على أساس أن تكون هيئة تعنى بدراسة ألوان المعرفة المختلفة التى تعين على ممارسة النشاط الإنسانى

فى شتى جوانب حياة المجتمع ، كى يزود بها الطالب الذى يتخرج فى المعاهد الأزهرية الثانوية ، بجانب ما يزود به من معرفة ذات مستوى خاص لتعاليم الإسلام وقيمه ، وكذلك بالدراسات العربية الخاصة التى تعينه على فهم التعاليم الإسلامية وأهداف رسالة الإسلام فهماً قوياً واضحاً ، يكون مصدر إشعاع لمنهج سلوكى فى حياة الفرد والمجتمع معاً .

وعن طريق الكليات المختلفة — فى دائرة مايسمى بالكليات النظرية والعملية — التى تتكون منها جامعة الأزهر بناء على هذا القانون ، يستطيع الطالب المتخرج فيها أن يمارس نشاطه الإنسانى والإسلامى معاً ، بحيث يكون ذا مهنة يؤديها فى المجتمع ، وفى الوقت نفسه صاحب دعوة إلى الإسلام بسلوكه الشخصى وبسلوكه فى مهنته ، وبدعوته بالقول كذلك . وهو فى دعوته عندئذ لا يكون محرفاً بها ، وإنما يدفعه إليها إيمانه بقيمة الرسالة الإسلامية التى كشفت له عنها جوانب المعرفة التى درسها فى كلية من كليات هذه الجامعة . وهو عندئذ أيضاً أقرب إلى أن تكون دعوته إلى الله وفى سبيل الله لله خاصة ، دون أن يشرك فى إخلاصه لله فى دعوته غاية أخرى ، هى تحصيل الدنيا ، وتحصيل متعها عن طريق هذه الدعوة نفسها .

وإذا استطاعت جامعة الأزهر بوضعها الذى قصد إليه القانون أن تحقق الغاية المرجوة منها — فسيكون هناك طراز آخر من المتخرجين فى الأزهر ، يعرف المجتمع الذى يعيش فيه كما يعرف المجتمع المعاصر وما يسيطر عليه من اتجاهات مذهبية إنسانية عديدة ، كما يشعر فى نفسه بحرارة الإيمان برسالة الإسلام بعد أن وضحت له جوانبها وقيمتها . إثر الموازنة التى تتكون حتماً فى نفسه بعد وقوفه على ما للإنسان من معرفة

متغيرة ، وما لله من رسالة خالدة . وفي هذا الوقت يكون الإيمان بالله وبرسالته هدفة الأعلى في الحياة الذي يجب أن يسمى إليه دون أن تشوبه شائبة أخرى تضعف من شأنه ، أو تعرق فاعليته على الإنسان في سلوكه وفي تفكيره .

وإذا وصل أمر المتخرج في جامعة الأزهر إلى هذا الوضع ، فالأمل كبيرة في أن يعيد الداعية إلى الله وإلى الإسلام وضع أصحاب الدعوة الأولين ، الذين قادوا الإنسانية وأخرجوها من الظلمات إلى النور ، وساد مجتمعهم بالرسالة ، كما سادوا هم على أنفسهم وفي مجتمعهم بالتقوى وبالإيمان .

ومجتمعاتنا الإسلامية كي تم نهضتها ، لكي يتم بعثها ، في حاجة ماسة إلى زيادة قوية ، تستمد قوتها من الفهم الصحيح ومن الإيمان . وهي إذا احتاجت إلى العلم ، واحتاجت أيضاً إلى الصناعة ، لتوفير وسائل العيش ولدفع حاجة المحتاج ومرضى المريض ، فإنها أكثر احتياجاً إلى ما يرفع ذلة المستضعف ، ويدفع عنه خوف الإقدام في الحياة ليحقق السيادة الذاتية ، وسيادة المثل الإنسانية والقيم في الحياة البشرية . والريادة السليمة — كما أشرنا — التي تقوم على وعي قوى وفهم سليم لرسالة الإسلام ، هي ذلك العامل الذي يرفع وحده ذلة المستضعف وخوف الخائف في المجتمع ، وليس العلم ، وليس الصناعة ، هي التي تحول ذلة الضعيف إلى قوة ، وخوف الخائف إلى إقدام .

وأثر هذا القانون — على نحو ما شرحنا — سوف لا ينعكس على المتخرج في هذه الجامعة من أبناء الجمهورية العربية المتحدة وحده ، وإنما ينعكس على كل مبعوث وافد استطاع أن يكون واحداً من المتخرجين

فيها . وبذلك يكون أثر هذا التنظيم الجديد في إحياء الأمل المنشود ،
ليس في مصر وحدها ، وإنما في كل بلد إسلامي ، وليس في مجتمع
الجمهورية العربية المتحدة وحدها ، وإنما في كل مجتمع إسلامي في الشرق
وفي الغرب على السواء .

وبهذا القانون ازداد الأمل في غد الأزهر وفي غد الإسلام معاً .
وفق الله القائمين على الأمر هنا وهناك إلى أن تكون خطواتهم مسددة -

مُلحفات

*** الميِّسِرُونَ والميِّسِرُونَ
وموقفهم من الإسلام**

مقدمة :

إذا كان من دراعى استقرار الحكم الوطنى فى مصر الحديثة الثائرة عزول عملاء السياسة وإبعادهم عن مجال الحياة السياسية — فإن من صالح قيادة الأمة ، كشعب موحد الاتجاه ، قوى فى أحاسيسه المشتركة ، أن ينهى عملاء التبشير والاستشراق من جوارب التوجيه العام ، سواء فى التثقيف . أو النشر . أو الصحافة ، أو الإذاعة .

إن عملاء التبشير والاستشراق — وهم عملاء الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى — هم الذين دربتهم دعوة التبشير على إنكار المقومات التاريخية والثقافية والروحية فى ماضى هذه الأمة وعلى التنديد والاستخفاف بها . وهم الذين وجههم كتاب الاستشراق إلى أن يصوغوا هذا الإنكار والتنديد والاستخفاف فى صورة البحث ، وعلى أساس من أسلوب الجدل والنقاش فى الكتابة أو الإلقاء عن طريق المحاضرة أو الإذاعة .

إن التبشير والاستشراق كلاهما دعامة الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى ، فكلاهما دعوة إلى توهين القيم الإسلامية ، والغرض من اللغة العربية الفصحى ، وتقليل أواصر القرى بين الشعوب العربية ، وكذا بين الشعوب الإسلامية . والتنديد بمجال الشعوب الإسلامية الحاضرة ، والازدراء بها فى المجالات الدولية العالمية .

• فهناك الدعوة إلى أن القرآن :

— كتاب مسيحى يهودى نسخه محمد

— وأن الإسلام دين مادى لاروحية فيه ، يدعو إلى الدنيا وليس إلى صفاء النفوس والمحبة .

— وأنه — أى الإسلام — يميل إلى الاعتداء والاعتقال ويحرض أتباعه على القسوة على غير المسلمين عامة .

— كما أنه يدعو إلى الحيوانية والاستغراق في الملذات الدنيا .
• وهناك الدعوة إلى :

— أن الفلسفة العربية فكر يوناني ، كتب بأحرف عربية .
— وأن اللغة العربية الفصحى لم تعد صالحة اليوم ، وبدلاً منها يجب أن تستخدم العامية واللهجات الدراجة ، كما يجب أن تستخدم الحروف اللاتينية عوضاً عن الأحرف العربية .

• وهناك الدعوة إلى :

— إحياء الفرعونية في مصر .
— والآشورية في العراق .
— والبربرية في شمال إفريقيا .
— والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان .
— وإلى تفضيل الفارسية — كلمة آرية — على العربية كلغة سامية .
— وإلى أن النضال حول أمارات الحياة الأدبية الجديدة في الشرق العربي في نهاية القرن التاسع عشر ، وكذا في الشرق الإسلامي ، وحمل مظاهر الحضارة عامة — هم نصارى لبنان الذين تعلموا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين في سوريا .

— وإلى أن البربر وحدهم هم أصحاب المدنية في شمال إفريقيا والأندلس .
• وهناك الدعوة إلى :

— التنفير من حياة المسلمين الحاضرة ؛ لأنها حياة بدائية ذليلة .
— وإلى أن السبب في ذلك هو تعاليم الإسلام والتمسك بها .

والتبشير والاستشراق في ذلك سواء ، والفرق بينهما هو أن الاستشراق أخذ صورة « البحث » ، وأدعى لبحثه « الطابع العلمي الأكاديمي » ، بينما بقيت دعوة التبشير في حدود مظاهر « العقلية العامة » ، وهي العقلية الشعبية .

استخدم الاستشراق : الكتاب ، والمقال في مجلات العلمية . وكرسى التدريس في الجامعة ، والمناقشة في المؤتمرات العلمية ، العامة .

أما التبشير فقد سلك طريق التعليم المدرسي في دور الحضارة ورياض الأطفال والمراحل الابتدائية والثانوية للذكور والإناث على السواء . كما سلك سبيل العمل « الخيري » ، الظاهري في المستشفيات ، ودور الضيافة والملاجئ ، للكبار ، ودور أيتامى والمقطّاء . ولم يقصر التبشير في استخدام « النشر والطباعة » ، وعمل « الصحافة » ، في الوصول إلى غايته .

إن البلاد العربية والإسلامية في يقظتها الحالية تتعرّض في خطاها نحو التماسك الداخلي ، ونحو تقوية العلاقات بينها ، بسبب الرواسب التي تخلفت عن التبشير والاستشراق ، وبسبب آخر له وزنه وأثره في هذا التعرّض وهو « ضعف المراجعة » ، التي يلقاها في البلاد الإسلامية هذان العاملان القويان في تركيز الاستعمار ، وبعثة القوى الوطنية في كل بلد عربي وإسلامي

والمؤسسات الإسلامية — على تعددها وتنوعها — لم تعرف تماماً حتى الآن « وضعية » التبشير والاستشراق في توجيه الشعوب العربية والإسلامية ، حتى تحاول أن تلقاها ، فضلاً عن أن يكون لقاءها إياها تويهاً أو ضعيفاً .

١ — فالأزهر — وهو أكبر المؤسسات الإسلامية في الشرق العربي والإسلامي — لم يخرج برسائله كثيراً حتى الآن عن أن يكون ترديداً لتفسير

القرون الوسطى في مواجهة بعضهم بعضاً كأحزاب وأصحاب مذاهب فقهية وكلامية أو شعوية (سنة وشيعة) أو ترديدا لتفكير المتأخرين الذين ساءبوا الإنسان أخص مقوماته في الدنيا وهي ميزة الحياة . ولكن الأمل كبير الآن في إصلاح الأزهر .

٢ - وجمعية الشبان المسلمين بالقاهرة ، هي تقليد لجمعية الشبان المعروفة من قبل عند غيرنا في جانب ، وابتعاد عنها في أهم جانب من جوانب رسالتها . تقلدها في ممارسة الرياضة ولكنها لا تقلدها في جعل الرياضة وسيلة من وسائل التربية والإيمان ، كما تفعل جمعية الشبان الأخرى أما ما يلقى فيها من محاضرات ، أو يعقد فيها من ندوات ، فينقص هذه وتلك عنصر الجدبة وحرارة الإيمان . . .

٣ - وجمعية التعريف الدولي بالإسلام (التي تعقد اجتماعاتها بدار جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة) هي جمعية طابعها شخصي ، أكثر من أن يكون حملاً لرسالة وبعثاً لها ، أو نشراً لمبادئها في بلاد العالم ، كما هو المفهوم من اسمها وصفاتها .

٤ - ومعهد الدراسات الإسلامية (بالروضة بالقاهرة) معهد حديث النشأة لم يتميز اتجاهه بعد ، هل هو علماني على نحو أسلوب الدراسة العلمانية في التراث الإسلامي التي أدخلها علماء التبشير والاستشرق في الجامعات المصرية ، أم هو تقليدي على نحو ما يفعل الأزهر في طريقته .

* * *

إن دواشب التبشير والاستشرق التي أشرنا إليها فيما مضى لا تتمثل فقط في المؤسسات التبشيرية المختلفة القاهرة في مصر والبلاد العربية والإسلامية . بل هناك أيضاً مؤسسات أخرى في مصر لا يرى منها التبشير

وإن كانت لا تحقق هدف الاستشراق . ونذكر — على سبيل المثال
لا الحصر — المؤسسات الآتية :

- ١ — المعهد الشرق بدير الدومنيكان ، بشارع مصنع الطرايش .
- ٢ — ندوة الكتاب ، بشارع سليمان باشا .
- ٣ — دار السلام ، بكنييسة دار السلام بمصر القديمة .
- ٤ — المعهد الفرنسى بالمنيرة .

فشكل هذه المؤسسات تخضع للاتجاه الكاثوليكي في بحث الإسلام ونرائه
وتخضع كذلك للنموذ الفرنسى . والذين يعاونونها من المصريين هم أصحاب
الثقافة الفرنسية ممن درسوا في فرنسا الآداب الشرقية والثقافة الإسلامية ،
وبرعاها ، كأب روى ، المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون ، عضو مجمع
اللغة العربية بالقاهرة ، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شئون
شمال قريية .

والذين يعاونون هذه المؤسسات من المصريين المثقفين في فرنسا
والدارسين للآداب الشرقية العربية أو للتراث الإسلامى الثقافى — يزداد
أثرهم كلما اتصل شأنهم واتصلت مشورتهم بتوجيه الآداب ، أو الثقافة
في مصر .

وتحت عنوان « إصدار سلسلة كتب عن تاريخ الدين الإسلامى ،
وتحت هذا العنوان كتبت جريدة الأخبار بتاريخ ١٥ أكتوبر من عام
١٩٥٧ : عن وضع مشروع لإصدار سلسلة من الكتب : بعضها مترجم
عن كتب المستشرقين والبعض الآخر يؤلفه كتاب مصريون عن تاريخ
الدين الإسلامى والأطوار التى مر بها في عهود الاستعمار .
إنه من غير شك أن هناك من له نفوذ بين الذين يعتمدون إصدار

هذه السلسلة وهو من أنصار اتجاه التبشير والاستشراق ويروج لرسالة التبشير والاستشراق وهي رسالة الاستعمار دون أن يكون في نفسه أى أثر للشعور بخطورة هذا الاتجاه . فنحن سنرى في الكلام عن الاستشراق . في هذا البحث ، ما يؤكد أن هدف المستشرقين في كتبهم عامة وقاطبة هو التوهين للقيم الإسلامية ، وتفتيت الشعوب العربية والإسلامية في علاقاتها وصلات بعضها ببعض .

أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية عليها إزاء التبشير والاستشراق :

أولاً : أن تساهم في تنقية الحياة المصرية والعربية والإسلامية من رواسب مدين العاملين قبعدهم عملاءهما من حياة التوجيه في مصر في جوانبها المتعددة ونكون ذا صلة وثيقة بوزارة التربية والتعليم في الإشراف على حياة مصرية إسلامية أفضل في مدارس المبشرين — وهي المدارس الدينية التابعة للفاينكان في طواحيها المختلفة ، من فرنسية وإيطالية وأسبانية وألمانية وهلم جرا . . . ، وعلى صلة وثيقة بالصحافة ووزارة الثقافة والإرشاد القومي في توجيه القلم والكتاب .

ثم عليها ثانياً : أن تكون مع المؤسسات التعليمية الإسلامية — كالأزهر — جهازاً قوياً يلقى به كتب المستشرقين ، وبحوثهم في مجلاتهم ومؤتمراتهم ، في الرد عليهم وشرح القيم الإسلامية ، وتقوية أواصر القربى بين الشعوب العربية والإسلامية .

ثم عليها ثالثاً : أن تخرج للسلين عاجلاً في مشارق الأرض ومغاربها :

١ — دائرة معارف إسلامية ، يكتبها علماء مسلمون متمكنون في فهم التراث الإسلامى من جميع بلاد العالم الإسلامى ، وتكون مرجعاً للجوانب الثقافية العديدة .

٢ — وأن تقرأ « ترجمة » في كل لغة من اللغات التي تترجم إليها القرآن فعلا ، بعد مراجعتها مراجعة دقيقة ، من علماء لهم سعة إطلاع في التفسير والعلوم الإسلامية .

٣ — وأن تخرج « قاموسا » للفقه الإسلامي ، على نمط القواميس العلمية الحديثة في الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والاقتصاد يكون مرجعا سريعا لمعرفة المصطلحات الفقهية ومدلولاتها في المذاهب الفقهية المختلفة . والفرق بينه وبين « دائرة المعارف الإسلامية » أن هذه لا تقصر موضوعاتها على الفقه ، بل تعالج جوانب التراث الإسلامي كلها كوسوعة علمية عصرية . أما القاموس فهيمته التعريف في صورة مجملة سريعة ، علمية منظمة بالفقه الإسلامي . والمسلم المعاصر ، وبالأخص في البلاد التي تعرف اللغة العربية ، في حاجة ماسة إلى مثل هذا القاموس .

٣ — وأن تصدر « مجلة » تتنوع بحوث الاستشراق التي يوردها الغرب الصليبي للشرق الإسلامي في الوقت الحاضر ، سواء في كتبه عن التراث الإسلامي أو في بحوث مجلاته العديدة التي تعنى بهذا التراث ، وبوضعية المسلمين وتوجيههم . وحركة الغرب في توريده لهذه البحوث حركة ضخمة وسريعة ، كما يرى من الدوريات التي تنشرها الجمعيات الاستشرافية في مختلف بقاع العالم بلغات مختلفة ، ومن الكتب التي تصدرها دور الطباعة الكبيرة في عواصم أمريكا الشمالية وإنجلترا وفرنسا . والبيان المرافق في هذا البحث يملأ صورة تقريبية ولكنها صورة مزججة للوجوه في العالم الإسلامي .

وإذا ابتدأت أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية في مواجهة « الاستشراق » مواجهة سافرة — وليس هناك حتى اليوم أية مؤسسة إسلامية في العالم الإسلامي تقوم بهذا الدور — لاكثر من سبب فستظهر له سبل أخرى يرى

لزاماً عليه أن يسلكها كي يصل إلى هدفه وهو :

إعادة تقييم القيم الإسلامية في نفوس المسلمين ، وفي نفوس الرأى العام العربى .

هرف التبشير :

سنرى فيما بعد أن الاستشراق لون من ألوان التبشير لأم نفسه مع ظروف الحياة . وإذا كان الاستشراق نوعاً من أنواع التبشير فتعرّف هدف التبشير نفسه يعطينا بالتالى صورة عن هدف الاستشراق . ولن نحاول هنا أن نذكر شيئاً مستنتجاً من قراءة أو دراسة لهذا الموضوع ، وإنما سندع النصوص الثابتة لإعلاء المبشرين تعبر عن هذا الهدف :

• يقول لورانس براون : Lawrance brown ، إذا اتحد المسلمون في امبراطورية عربية ممكن أن يصبحوا لعنة على العالم وخطراً ، وأمكن أن يصبحوا نعمة له أيضا . أما إذا بقوا متفرقين فإنهم يظلون حينئذ بلا قوة ولا تأثير ، (١) .

ويفصح القس د كاهون سيمون ، عن رغبة التبشير القوية في تفريق المسلمين التى عبر عنها براون ، فيما قبل ، بقوله : « إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السرد ، وتساعد على التخلص من السيطرة الأوربية . ولذلك كان التبشير عاملاً مهماً في كسر شوكة هذه الحركات . ذلك لأن التبشير يعمل على إظهار الأوربيين في نور جديد جذاب ، وعلى سلب الحركة الإسلامية من عنصر القوة والتمركز فيها ، (٢) .

(١) في كتابه « الإسلام والإرساليات Islam and Missions » ص ٤٤ - ٤٨ .

(٢) كتاب « التبشير والاستعمار » ص ٣٢ .

فوحدة المسلمين إذن في نظر التبشير يجب أن تفتت وأن توهن ،
ويجب أن يكون هدف التبشير هو النفرة في توجيه المسلمين واتجاهاتهم .
والتبشير ، إذ يرى هدفه المباشر تفكيك المسلمين ، يرى بالتالي دء خطره
وحدتهم على استثمار الشعوب الأوربية وعلى استقلالها واستنزافها لثروات
المسلمين . وفي هذا المعنى يقول لورانس براون Lawrance brown :
« الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام ، وفي قوته على التوسع والإخضاع
وفي حيويته . إنه الجدار الوحيد في وجه الاستثمار الأوربي ، » (١) .

وتقول مجلة العالم الإسلامي الانجليزية The Muslim World :
« إن شيئاً من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربي . ولهذا الخوف
أسباب منها : أن الإسلام منذ أن ظهر في مكة لم يضمف عددياً ، بل
دائماً في ازدياد واتساع . ثم إن الإسلام ليس ديناً لحسب ، بل إن من
أركانه الجهاد . ولم يتفق قط أن شعباً دخل في الإسلام ثم عاد نصرانياً ، » (٢) .

• وهناك بجانب تفتت وحدة المسلمين — كهدف للبشرين — هدف آخر
هو التنفيس عن الصليبية وعن الانهزامات التي منى بها الصليبيون طوال قرنين
من الزمان أنفقوها في محاولة الاستيلاء على بيت المقدس وانتزاعه من
أيدي المسلمين الممحين ١١ . يقول اليسوعيون : « ألم نكن نحن ورثة
الصليبيين ؟ أو لم نرجع تحت راية الصليب لنستأنف التسرب التبشيري
والفئدين المسيحي ولنعيد في ظل العلم الفرنسي وباسم الكنيسة
ملكه المسيح ؟ » (٣) .

(١) في كتاب أصدره في عام ١٩٤٤ .

(٢) عدد يونية سنة ١٩٣٠ تحت عنوان « الجغرافيا السياسية لعالم الإسلام » .

The Political geography of the Mohammadan world

(٣) « التبشير والاستعمار » ص ١١٧ .

• وبجانب هذا وذاك يرى المستشرق الألماني بيكر Beoker : د أن هناك عداوة من النصرانية للإسلام بسبب أن الإسلام عندما انتشر في المصور الوسطى أقام سناً منيعاً روجه انتقار النصرانية ثم امتد إلى البلاد الى كانت خاضعة لصولجانها ، (١) .

ولئن هدف التبشير هو تمكين الأوربي المسيحي من البلاد الإسلامية . والأسباب التي ذكرها هؤلاء المبشرون هنا توصل جميعها إلى هذا الهدف . فتواء أكان التنفيس عن هزيمة الصليبية ، أم الرغبة في الانتقام من الإسلام لأنه قام في القرون الوسطى في وجه المسيحية . أم توهين المسلمين وتمزيقهم في التوجيه والاتجاه - هو السبب المباشر في التبشير فإن تقيته حتماً وعلى أى وضع هي ما ذكرنا من تمكين الأوربي المسيحي من المسلم الشرق ومن وطنه .

وهنا يبدو واضحاً أن التبشير مقدمة أساسية للاستعمار الأوربي ، كما أنه سبب مباشر لتوهين قوة المسلمين . د ولقد كانت الدول الأجنبية تبسط الحماية على مبشريها في بلاد الشرق لأنها تعدهم حملة لتجارها وآرائها وثقافتها إلى تلك البلاد . بل لقد كن ثمت ما هو أعظم من هذا عندها : لقد كان المبشرون يعملون بطرق مختلفة كالتعليم مثلاً على تهيئة شخصيات شرقية لا تقاوم التبسط الأجنبي ، (٢) .

تصوير المبشريه للمسلم والمسلمين :

وطريق التبشير لتوهين المسلمين لم يكن الدعوة إلى المسيحية والعمل على ارتداد المسلمين إلى النصرانية مباشرة . وإنما كان طريقه تشويه

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

الإسلام ، ومحاولة إضعاف قيمه ، ثم تصوير المسلمين في وضعهم الحالي بصورة مزرية بعيدة عن المستوى الحضارى في عصرنا الحاضر .

فالونيسيور كولى في كتابه « البحث عن الدين الحق ، يصور الإسلام على هذا النحو : « الإسلام : في القرن السابع لليلاد . برز في الشرق وهو جديد ذلك هو الإسلام الذى أسس على القوة ، وقام على أشد أنواع التعصب .

لقد وضع محمد سيف فى أيدي الذين اتبعوه . وتساهل فى أقدس قوانين الأخلاق .

ثم سمح لآتباعه بالفجور والسلب .

ووعدهم الذين يهلكون (يستشهدون فى سبيل الله) فى القتال بالاستمتاع الدائم بالمذات (الجنة) .

وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وإفريقيا وإسبانيا فريسة له ، حتى إيطاليا هددها الخطر ، وتناول الاجتياح نصف فرنسا .
لقد أصيبت المدينة .

ولكن هياج هؤلاء الأشياع (المسلمين) تناول فى الأكثر كلاب النصرى . . .

ولكن انظر ! ها هى النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سدا فى وجه سير الإسلام المنتصر عند بوانيه (٧٥٢ م) . ثم تعمل الحروب الصليبية فى مدى قرنين تقريبا (١٠٩٩ - ١٢٥٤ م) فى سبيل الدين ، فتدجج أوروبا بالسلاح ، وتنجي النصرانية ، وهكذا تهمقرت قوة الهلال أمام راية الصليب ، وانتصر الإنجيل على القرآن ، وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة ، (١) .

(١) ص ٢٢٠ طبع ١٩٢٨ . وقد قال هذا الكتاب رضا البابا ليون الثالث عشر فى سنة ١٨٨٧ وعاش فى المدارس المسيحية فى الشرق والغرب إلى اليوم .

ويقول و : س . نلسون W.S. Nelson ، وأخضع سيف الإسلام شعوب إفريقيا وآسيا شعباً بعد شعب ، (١)

هذا في وصف الإسلام ووصف مبادئه أما محمد رسوله فيقول عنه أديسون Addison ، محمد لم يستطع فهم النصرانية ، ولذلك لم يكن في خياله منها إلا صورة مشوهة بنى عليها دينه الذي جاء به العرب ، (٢) .

وفي وصف المسلمين يقول هنري جيسب Henry Jessup المبشر الأمريكي ، المسلمون لا يفهمون الأديان ولا يقدرونها قدرها . . . لأنهم لصوص ، وقتلة ومتأخرون ، وإن التبشير سيعمل على تمدنهم ، (٣) كما يقول في وصفهم جولييين H. Guillimain في كتابه « تاريخ فرنسا » : إن محمداً ، مؤسس دين المسلمين قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو . ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين (المسلمين) وبين النصراني ! إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : أسلوا أو موتوا ، بينما أتباع المسيح وبحوا النفوس يرمي وإحسانهم .

ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكنا مسلمين كلجزائريين والمراكشيين ، (٤) .

وهكذا : المسلمون متأخرون ، ولصوص وقتلة .

وهكذا : رسولهم سارق ومحرف فيما ترق .

وهكذا : الإسلام دين السيف وليس دين الإيمان . هو دين مادي وليس

(١) « التبشير والاستعمار » ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق في نفس الصحيفة .

(٤) ص ٨ - ٨١ من كتابه .

ديناً روحياً لأنه يسمح لاتباعه بالفجور والسلب والقتل . هذا ما يصور به التبشير الإسلام والمؤمنين به والتابعين لرسوله . على أنه لم يفت المبشرين كذلك — بجانب تشويه الإسلام والمسلمين بغية توهينهم وإضعاف وحدتهم — أن يثيروا للغاية نفسها النزعات الشعوبية ، مثل الفرعونية في مصر ، والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان . والآشورية في العراق ، والبربرية في شمال إفريقيا وهكذا . . .

● سبل المبشرين إلى بلوغ غاياتهم :

وتنوعت أساليب التبشير في توصيل هذا التصوير المشوه للإسلام ورسوله والمسلمين ، إلى أجيال المسلمين جيلاً بعد جيل منذ أن استقر في الشرق العربي والإسلامي . فكانت :

— المدرسة — الكلية — الجامعة .

— الندوة — الرياضة .

— النزل .

— الكتاب .

— الصحافة .

— المخيم .

— المستشفى .

— دار النشر والطباعة .

وإن من أشهر المؤسسات التعليمية في الشرق العربي جامعة القديس يوسف في لبنان ، وهي جامعة بابوية كاثوليكية وتعرف الآن بالجامعة اليسوعية . والجامعة الأمريكية ببيروت التي كانت من قبل تسمى « الكلية السورية

الإنجيلية ، ، ثم كلية بيروت . وقد أنشئت في عام ١٨٦٥ ، وهي جامعة بروتستانتية .

والكلية الأمريكية بالقاهرة التي أصبحت فيما بعد « الجامعة الأمريكية » ، وقد كان القصد من إنشائها . أن تكون قريبة من المركز الإسلامى الكبير وهو الجامع الأزهر .

وكلية روبرت في استنبول التي أصبحت تسمى « بالجامعة الأمريكية » هناك .

والكلية الفرنسية في لاهور ، وأسست في لاهور باعتبار أن هذا البلد يكاد يكون البلد الإسلامى في تكوينه في شبه القارة الهندية . ومن المنشور الذى أصدرته الجامعة الأمريكية في بيروت في عام ٢٩٠٩ ، ردأ على احتجاج الطلاب المسلمين لإجبارهم على الدخول يومياً إلى الكنيسة — يتضح من المادة الرابعة منه طابع هذه المؤسسة وأمثالها . ونص هذه المادة ما يلى :

« إن هذه كلية مسيحية أسست بأموال شعب مسيحي . هم اشتروا الأرض وهم أقاموا الأبنية . وهم أنشئوا المستشفى وجهازه . ولا يمكن للؤسسة أن تستمر إذا لم يسندها هؤلاء . وكل هذا قد فعله هؤلاء ؛ ليوجدوا تعليماً يكون الإنجيل من مواده . فتعرض منافع الحقيقة المسيحية على كل تلميذ ... وكل طالب بدخل مؤسستنا يجب أن يعرف سابقاً ماذا يطلب منه . » (١)

كما أعلن مجلس أمناء الكلية في هذه المناسبة : « أن الكلية لم تؤسس للتعليم العلماني ، ولا لبث الأخلاق الحميدة ، ولكن من أولى غايتها أن تعلم الحقائق الكبرى التي في التوراة ، وأن تكون مركزاً للنور المسيحى ، وللتأثير المسيحى

وأن تخرج بذلك على الناس وتوصيهم به، (١).

وكما يستخدم المبشرون دور التعليم — بعد أن يجهزوا بأسمائهم على الرأى العام — التبشير، يستخدمون كذلك الوسائل الأخرى التى أشرنا إليها هنا سابقاً، للغاية نفسها، وبالأخص الصحافة. فكتاب « التبشير والاستثمار، يذكر تقلا عن مصادر التبشير ما يلى :

« يعلن المبشرون أنهم استغلوا الصحافة المصرية على الأخص للتعبير عن الآراء المسيحية أكثر مما استطاعوا فى أى بلد إسلامى آخر، لقد ظهرت مقالات كثيرة فى عدد من الصحف المصرية، إما مأجورة فى أكثر الأحيان أو بلا أجر فى أحوال نادرة، (٢).

والمبشرون يسرون فى تحقيق هدفهم وفق خطط معينة مدروسة يجتمعون من أجلها بين الحين والحين. ولذلك نرى أنهم عقدوا عدة مؤتمرات لهذه الغاية. فمقدوا مثلاً :

— مؤتمر القاهرة فى عام ١٩٠٦ .

— ومؤتمر بيروت فى عام ١٩١١ .

— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٢٤ .

— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٣٥ .

وفى كل مؤتمر من هذه المؤتمرات تدرس المشروعات وتوضع الخطط ثم يجرى تنفيذها فى سرية تامة وبهمة دائمة .

نشأة الاستشراس :

يرجع تاريخ الاستشراس فى بعض البلدان الأوروبية إلى القرن الثالث

(١) « المصدر السابق » ص ١٠٩ .

(٢) « المصدر السابق » ص ٢٠٧ .

عشر الميلادى . وربما كانت هناك محاولات فردية قبل ذلك ، غير أن المصادر التى بين أيدينا لا تلقى الضوء الكافى على الموضوع وإن أشارت إلى بعض المستشرقين كأفراد ، ويكاد المؤرخون يجمعون على أن الاستشراق انتشر فى أوروبا بصفة جدية بعد فترة « عهد الإصلاح الدينى » - كما يشهد بذلك التاريخ فى هولانده والدانمارك وغيرهما (١) .

أسباب الاستشراق :

والسبب الرئيسى المباشر الذى دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب دينى فى الدرجة الأولى . فقد تركت الحرب الصليبية فى نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة . وجاءت حركة الإصلاح الدينى المسيحى فحشر المسيحيون : بروتستانت وكاثوليك ، بمجاهات ضاغطة لإعادة النظر فى شروح كتبهم الدينية ، ولحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة التى تمتحضت عنها حركة الإصلاح . ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية . وهذه أدت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلامية ؛ لأن الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى ، وخاصة ما كان منها متعلقا بالجانب اللغوى . وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أديانا ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العربية (٢) .

ومن جهة أخرى رغب المسيحيون فى التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامى . والتقت

(١) راجع الصفحات ٣ ، ٥٤ ، ٨٦ ، ٢٥٧ ، ٣٦٨ من المجلد الثالث الصادر فى عام ١٩٢٣ من « مجلة المجمع العلمى العربى » والصفحات ٦٤ ، ١٧٠ ، ٢٠٤ ، ٢٦٤ ، ٤١٦ ، ٤٤٢ من المجلد الرابع الصادر فى عام ١٩٢٤ من المجلة نفسها .

(٢) راجع المصدر السابق ، وكتاب المستشرقون لتجيب المتيق ، ومجلة الإسلام بالإنجليزية Al - Islam من ١١٢ من عدد ١٥ فبراير سنة ١٩٥٨ .

مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار فكان لهم ، واعتمد عليهم في بسط نفوذهم في الشرق . وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن « المسيحية ، ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق . وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته ، وزودهم بالمال والسلطان ، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على اكتاف المبشرين والرهبان ثم انفصل بالاستعمار .

وبجانب هذا وذاك ، كان هناك أسباب أخرى فرعية لنشأة الاستشراق : أسباب تجارية ، وأسباب سياسية ديبلوماسية ، وأسباب شخصية مزاجية عند بعض الناس الذين تهيأ لهم الفراغ والمال واتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصة في السفر أو في الاطلاع على ثقافات العالم القديم ، ويبدو أن فريقا من الناس دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العادية ، أو دخلوه هارين عندما قعدت بهم إمكانياتهم الفكرية عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى ، أو دخلوه تخلصا من مسئولياتهم الدينية المباشرة في مجتمعاتهم المسيحية . أقبل هؤلاء على الاستشراق بترعة لذمتهم الدينية أمام إخوانهم في الدين ، وتغطية لعجزهم الفكري ، وأخيرا بحثا عن لقمة العيش إذ أن التنافس في هذا المجال أقل منه في غيره من أبواب الرزق ^(١) .

وهناك ملاحظة لبعض الباحثين تتعلق بالمستشرقين اليهود خاصة . فالظاهر أن هؤلاء أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية - وهي محاولة إضعاف

(١) راجع الصفحات ١٩ وما بعدها ، ٢٨ وما بعدها ، ٤٠ وما بعدها من كتاب « المستشرقون » وراجع المجلدين الثالث والرابع من مجلة المجمع العلمي العربي لعامي ١٩٢٣ - ١٩٢٤ وراجع مجلة الإسلام بالانجليزية Al - Islam في أعدادها الصادرة في فبراير وأبريل ومايو من عام ١٩٥٨ .

الإسلام والتشكيك في قيمه يائتاب فضل اليهودية على الإسلام بادعاء أن اليهودية ، في نظرهم ، هي مصدر الإسلام الأول ، ولأسباب سياسية تتصل بمجدة الصهيونية : فكرة أولا ثم دولة ثانيا ، هذه وجهة نظر ربما لا تجد مرجعا مكتوبا يؤيدها ، غير أن الظروف العامة ، والظواهر المترافقة في كتابات هؤلاء المستشرقين تعزز وجهة النظر هذه ، وتخلع عليها بعض خصائص الاستنتاج العلى .

وقد تركت أهداف الاستشراق ، مع تنوعها ، أخيراً في خلق التخاذل الروحي وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين والشرقيين عامة ، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للتوجيهات الغربية .

د ومن المبشرين نفر يشتغلون بالآداب العربية والعلوم الإسلامية ، أو يستخدمون غيرهم في سبيل ذلك ، ثم يرمون كلهم بما يكتبون إلى أن يوازنوا بين الآداب العربية والآداب الأجنبية ، أو بين العلوم الإسلامية والعلوم الغربية (التي يعدونها فصرانية ؛ لأن أمم الغرب تدين بالنصرانية) ليخرجوا دائماً بتفضيل الآداب الغربية على الآداب العربية والإسلامية ، وبالتالي إلى إبراز نواحي النشاط الثقافي في الغرب وتفضيلها على أمثال في تاريخ العرب والإسلام . وما غايتهم من ذلك إلا تمخاذاً روحى وتشعور بالنقص في نفوس الشرقيين وحملهم من هذا الطريق على الرضا بالخضوع للبدنية المادية الغربية (١) .

من مظاهر نشاط المستشرقين :

حاول المستشرقون أن يحققوا أهدافهم بكل الوسائل : ألفوا الكتب ، وألقوا المحاضرات والدروس ، ودبشروا بالمسيحية بين المسلمين ، جمعوا

(١) التبشير والاستعمار ص ١٧ .

الأموال وأنشأوا الجمعيات ، وعقدوا المؤتمرات ، وأصدروا الصحف ، وسلكوا كل مسلك ظنوه محققاً لأهدافهم .

وهذه نماذج من صور نشاطهم المتعدد الجوانب .

• في عام ١٧٨٧ أنشأ الفرنسيون جمعية للمستشرقين ألحقوها بأخرى في عام ١٨٢٠ ، وإصدار « المجلة الآسيوية » .

• وفي لندن تأسست جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية في عام ١٨٢٣ . وقبل الملك أن يكون ولي أمرها ، وأصدرت « مجلة الجمعية الآسيوية المكية » .

• وفي عام ١٨٤٢ أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة باسم « الجمعية الشرقية الأمريكية » ، وفي العام نفسه أصدر المستشرقون الألمان مجلة خاصة بهم ، كذلك فعل المستشرقون في كل من النمسا وإيطاليا وروسيا .

• ومن المجلات التي أصدرها المستشرقون الأمريكيون في هذا القرن « مجلة جمعية الدراسات الشرقية » وكانت تصدر في مدينة جامبير Gambier بولاية أهايو Ohio ولها فروع في لندن وباريس ولييج ، وتورونتو في كندا ، ولا يعرف إن كانت تصدر الآن ، وطابعها العام على كل حال طابع الاستشراق السياسي وإن كانت تعرض من وقت لآخر لبعض المشكلات الدينية ، وخاصة في باب الكتب .

• ويصدر المستشرقون الأمريكيون في الوقت الحاضر « مجلة شئون الشرق الأوسط » . وكذلك « مجلة الشرق الأوسط » . وطابعها على العموم طابع الاستشراق السياسي كذلك .

• وأخطر المجلات التي يصدرها المستشرقون الأمريكيون في الوقت الحاضر هي مجلة « العالم الإسلامي » .

The Muslim World أنشأها صمويل زويمر S. Zweimer في سنة

١٩١١ ، وتصدر الآن من هارتفورد Hartford بأمريكا ورئيس تحريرها كنيث كراج K. Cragg وطابع هذه المجلة تبشيري سافر .

• وللمستشرقين الفرنسيين مجلة شبيهة بمجلة « العالم الإسلامي » في روحها واتجاهها العدائي التبشيري واسمها أيضاً : Le Monde Musulman .

• ولعل أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن هو إصدار « دائرة المعارف الإسلامية » ، بعدة لغات ، وكذلك إصدار موجز لها بنفس اللغات الحية التي صدرت بها الدائرة ، وقد بدءوا في الوقت الحاضر في إصدار طبعة جديدة تظهر في أجزاء ، ومصدر الخطوة في هذا العمل هو أن المستشرقين عبثوا كل قوام وأفلامهم لإصدار هذه الدائرة وهي مرجع لكثير من المسلمين في دراساتهم ، على ما فيها من خلط وتحريف وتعصب سافر ضد الإسلام المسلمين .

• واستطاع المستشرقون أن يتسللوا إلى المجمع اللغوي في مصر ، والمجمع العلمي العربي في دمشق والمجمع العلمي في بغداد .

• ويعتمد المستشرقون — فيما يعتمدون — على عقد المؤتمرات العامة من وقت لآخر لتنظيم نشاطهم ، وأول مؤتمر عقدوه كان في سنة ١٧٨٣ ، وما زالت مؤتمراتهم تتكرر حتى اليوم .

• وفي العصر الحديث تقوم المؤسسات الدينية والسياسة والاقتصادية في الغرب بما كان يقوم به الملوك والأمراء في الماضي من الإغداق على المستشرقين وحسب الأوقاف والمنح على من يعملون في حقل الاستشراق .

• واتجه المستشرقون والمبشرون بمعاونة الاستعمار إلى مجال التربية ، محاولين غرس مبادئ التربية الغربية في نفوس المسلمين حتى يشبوا « مستغربين » في حياتهم وتفكيرهم ، وحتى تخف في نفوسهم موازين القيم الإسلامية (انظر ص ١١٤ من مجلة « الإسلام » ، Al-Islam الصادر في ١٦ مارس سنة ١٩٥٨) .

• وليس نشاط المستشرقين موجهاً فقط إلى المسلمين ، إنهم يفتحون عيونهم لكل الاتجاهات وهم يقظون لكل حركة قد تعوق سيرهم أو تفسد خططهم ، فإن حاول أحدهم أن يبدو محايداً أو يتخفف من أفعال التعصب تجد بقية المستشرقين يهجون في وجهه يطالبونه بأن يكون موضوعياً ، وأن يستخدم الطريقة العلمية ويلجأ إلى النقد ذي المستوى العالي وهكذا . ومثال ذلك ما كتبه الفرد جيوم Alfred Guillaume تعليماً على كتاب « محمد في مكة » من تأليف مونتجمري وات M. Watt هاجم جيوم وات ؛ لأن وات خرج عن الخط التقليدي للمستشرقين في بعض الاتجاهات (انظر ص ١٣٨ من مجلة « الإسلام ، Al-Islam الصادر في ١٥ أبريل سنة ١٩٥٨) .

• ولا يعرف العقل ولا المنطق حداً لما يقوم به المستشرقون من تحريف للتاريخ الإسلامى ، وتشويه لمبادئ الإسلام وثقافته ، وإعطاء المعلومات الخاطئة عنه وعن أهله ، وكذلك يحاهدون بكل الوسائل ليتقصوا من الدور الذى لعبه الإسلام في تاريخ الثقافة الإنسانية . إن المستشرقين جميعاً فيهم قدر مشترك في هذا الجانب والتفاوت — إن وجد بينهم — إنما هو في الدرجة فقط ؛ فبعضهم أكثر تعصباً ضد الإسلام وعداوة له من البعض الآخر ، ولكن يصدق عليهم جميعاً أنهم أعداؤه (١) .

وإذا كان الاستشراق قد قام على أكتاف الرهبان والمبشرين في أول الأمر ثم انفصل من بعد ذلك بالمستعمرين — فإنه ما زال حتى اليوم يعتمد على هؤلاء وأولئك ولو أن أكثرهم يكرهون أن تكشف حقيقتهم ويؤثرون أن يحتفوا وراء مختلف العناوين والأسماء .

(١) انظر المجلات والكتب التى ورد ذكرها في هذه الفقرة وخاصة العالم الإسلامى « الأنجليزى » The Muslim World ، « الإسلام » التى تصدر بالإنجليزية في كراچى — باكستان في أعداد فبراير ومارس وأبريل ومايو لسنة ١٩٥٨ و « موجز دائرة المعارف الإسلامية » .

جدول رقم (١)

المستشرقون المعاصرون

- أبرهام لاسيه
عرف من نشاطه أنه مؤلف كتاب « اليهودية في الإسلام » .
- سي. سي. أدمز O. O. Adams
انجليزي باشر التدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة لفترة من الزمن
ومؤلف كتاب « الإسلام والتجديد في مصر » المترجم من الإنجليزية إلى
العربية تحت العنوان المذكور .
- إدوارد أبر
أستاذ في الجامعة الكاثوليكية في واشنطن .
- إدوارد فرمان E. Ferman
من ألد أعداء الإسلام وأكثر المستشرقين طعنًا فيه . له كتاب
بالإنجليزية عن « تاريخ المسلمين وفتوحاتهم » .
- أدولف لافرلي B. Oalverley
أمريكي متعصب رأس تحرير مجلة « العالم الإسلامي » ، The Muslim World
الأمريكية لفترة من الزمن ، ومن محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ،
ومن الذين باشروا التدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عدة مرات ،
معروف باتجاهات تبشيرية سافرة .
- أريك شرودر
مؤلف كتاب « أمة محمد » ، الذي صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٥ .

Arthur

• ج. س. آرثر

• مؤلف «العناصر الصوفية في عهد» الذي صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٤ .

Arthur Jeffry

• آرثر جيفري

• معروف بتعصبه السافر ضد الإسلام والمسلمين . ومن كتبه :

— «مصادر تاريخ القرآن» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٣٧ .

— «الكلمات الدخيلة في القرآن» بالإنجليزية .

— «القرآن ككتاب ديني» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٢ .

T. W. Arnold

• ت. و. أرنولد

• إنجليزي اشترك في تحرير «دائرة المعارف الإسلامية» ، ومن كتبه :

— «الدعوة إلى الإسلام» ، ترجم من الإنجليزية إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— «الخلافة» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٢٤ .

— «تراث الإسلام» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٣١ .

Arnold Toynbee

• أرنولد توينبي

• إنجليزي له أخطاء فيما كتب عن الإسلام والرسول في كتابه العالمى «دراسة

في التاريخ» . وسخطوه هنا شديد الخطورة لأن الكتاب يعتبر أحسن دراسة

موضوعية للتاريخ في العصر الحديث في نظر كثير من الناس وخاصة

الشرقيين ، والعرب منهم بوجه أخص .

Elder

• إ. إ. إلدر

• قسيس يساهم في تحرير «مجلة العالم الإسلامي» التي تصدر بالإنجليزية

في أمريكا .

- الفرد كارلتون A. Karlton
أمريكي كان مديراً لكلية حلب ثم عين نائباً لرئيس جمعية البعثات
الأمريكية التبشيرية في الخارج .

- ج. ا. ا. ايزنبرج J. Eisenberg
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- ل. ا. ا. ايزنبرج L. Eisenberg
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- و. اينانوف W. Ivanow
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- ف. بابنجر F. Babinger
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- ا. باجليارو A. Bagliaro
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- ج. ن. بارث J. Barth
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- ر. باريت R. Paret
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- ر. باسيت R. Passet
من محرري دائرة المعارف الإسلامية .

- ١٠. بشوب Bishop
قسيس يسام في تحرير مجلة « العالم الإسلامى ، الأمريكية .
- بروانه Browne
إنجليزى كان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .
- ل. ل. بروانه L. L. Brown
قسيس أمريكى يسام فى تحرير مجلة « العالم الإسلامى ، الأمريكية .
- سى . سى . برج O. O. Berg
من محررى « دائرة المعارف الإسلامية ،
- ه. ه. برو : H. H. Brau
من محررى « دائرة المعارف الإسلامية ،
- ١٠ ل . بروفنسال E. L. Provensal
من محررى « دائرة المعارف الإسلامية ،
- ر . بل B. Bell
إنجليزى كثير الخطأ فى حديثه عن الاسلام والقرآن . ومن كتبه :
— « أصول الاسلام فى بيئته المسيحية » ، صدر فى سنة ١٩٢٦ .
— « القرآن » ، صدر فى سنة ١٩٣٧ .
— « مقدمة القرآن » ، صدر فى ١٩٥٤ .
- ر . بلاتشير R. Blacher
فرنسى ومؤلف كتاب « مقدمة للقرآن » ، صدر فى ١٩٤٧ .
- م . بلسر M. Plessner
من محررى « دائرة المعارف الإسلامية ،

- ف . بول F. Buhl
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- بن . ف . بوكسner V. T. Buchner
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ج . بيرسner J. Podersen
دانيمركي ومن محرري « دائرة المعارف الإسلامية » . وكان عضواً بالمجمع
العلمي العربي في دمشق والآن أستاذ في جامعة كوبنهاجن .
- ك . بيكسner
قسيس يساهم في تحرير « مجلة العالم الاسلامي » الأمريكية .
- اس . بيغبرج A. S. Beveridge
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- سي . ه . بيكر S. H. Becker
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ا . سي . تريتون A. S. Tritton
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ر . تشودي R. Chudi
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ثوماس جوينبول Th. Jwynboll
من كبار محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

- نيودري تولر ك T. Noel Joke
الماني معروف بعدائه للإسلام . له كتاب عن القرآن ، وكتاب آخر عن التاريخ الإسلامي ظهر بالإنجليزية في سلسلة تاريخ العالم .

- جايثاني Gaetani
إيطالي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق .

- ١ . مروهمان A. Grohman
من محرري ، دائرة المعارف الإسلامية ، .

- جريفني Griffni
إيطالي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق .

- جوتهيل Gottheil
كولومبي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق .

- ل . جوثير L. Gauthier
فرنسي متعصب دينياً وجنسياً ، كثير التشهير بالإسلام والحد عليه ، من أتباع رينان في فكرة تمييز الآريين في السيادة على غيرهم (أنظر ص ٢٥ وما بعدها من العدد ١ ، ومن المجلد ٩ ، يناير سنة ١٩٢٥) من مجلة جمعية الدراسات الشرقية .

- جودفروي ديمومبينز Gaudefroy Demombynes
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، له كتاب عن الحج ، فيه كثير من الخلط والتشويه ، (أنظر ص ١٣ من العدد ١ ، من المجلد ٩ ، يناير سنة ١٩٢٥ من مجلة جمعية الدراسات الشرقية ، .

- و . Bjorkman من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- Guidi من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- B. Goel من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- Guy Dussaud من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- J. H. Brestead من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- G. L. della Vida من كبار محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- A. H. Danglas من محرري مجلة العالم الإسلامي ، الأمريكية .
- D. M. Donaldson من محرري مجلة العالم الإسلامي ، الأمريكية ومن كتبه :
— « دين الشيعة » ، صدر في عام ١٩٣٧ .
— « دراسات في علم الأخلاق الإسلامية » ، صدر في عام ١٩٥٣ .
- De Boer من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، وله كتب عن الفلسفة الإسلامية ترجم بعضها إلى العربية .

- ديتريش Dietrich
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية»
- ١ ، دينيه E. Dinet
فرنسي شديد التعصب ضد الاسلام ، له كتاب بالفرنسية «الشرق والغرب» .
- ر. روبرتز R. Roberts
انجليزي ومؤلف «القوانين الاجتماعية في القرآن» ، وهو دراسة مقارنة بين القرآن والتوراة في القوانين الاجتماعية صدر في عام ١٩٢٥ .
- ه. ريكندورف H. Bekendorf
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» وله بعض الكتب
- ك. ف. زيتيرستين K. V. Zettersteen
من كبار محرري «دائرة المعارف الإسلامية»
- و. سباير O. Spies
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية»
- ه. سپير H. Speyer
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- م. مترك M. Streck
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- ستيغمه روتسمان
مؤلف «تاريخ الحروب الصليبية صدر الجزء الثالث منه عام ١٩٥٤» .

- م . سميت M. Smith
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ،
- سنوك هورجنج Snouk Horgronje
هولندي ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، . حارب الاسلام
والمسلمين بكتبه وكان مستشاراً لحكومته في شتون أندونيسيا ،
له كتاب ، الإسلام ، .
- ر . ستروتمان R. Strotman
ألماني الأصل ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- ب . شريك B. Schrieke
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- ج . شلايفر J. Shlaifer
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- صمويل مرسر S. Mercer
أمريكي وكان رئيساً لجمعية الدراسات الشرقية الأمريكية التي تأسست
في مدينة هامبير بولاية أوهايو وكان لها فروع في أوروبا وكندا ،
كما كان رئيساً لتحرير مجلة هذه الجمعية .
- سي . فانه اسيندونك O. van Arendonk
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- ه . فوخس H. Fuchs
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ك. فوللرز K. Vollers

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ف. فوكا V. Vocca

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• أ. فيشر A. Fisher

ألماني الأصل ومن محرري د دائرة المعارف الإسلامية ،

• كارل بروكلمان Karl Brockelmann

ألماني الأصل ومن محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، صاحب أكبر موسوعة في تاريخ الآداب العربية باللغة الألمانية ، ومن مؤلفاته الهامة د تاريخ الشعوب الإسلامية ، المترجم من الألمانية إلى الإنجليزية . كان عضوا بالمجمع العلمي العربي في دمشق ، (أنظر الإشارة إلى بعض أخطائه التاريخية والعلمية في مجلة الإسلام ، Al-Islam التي تصدر بالانجليزية في كراتشي — باكستان ص ١٤١ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨)

• ر. أ. كرن R. A. Kern

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• أ. كور A. Cour

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• كوستي ولسون K. Willson

يساهم في تحرير مجلة د العالم الإسلامي ، الأمريكية .

- ج . هـ . كرامرز J. H. Kramers
هولندي من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» ، كثير العناء في الإسلام
وصاحب مبول تبشيرية سافرة .
- لونجورث ديمز Longworth Dames
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- ت . لوبشي T. Luwichi
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- ب . لويس Bernard Lewis
إنجليزي له مقالات كثيرة وبعض الكتب منها «العرب في التاريخ» ،
صدر في عام ١٩٥٠ والآن أستاذ بجامعة لندن .
- ر . ليفي R. Levy
متخصص في الدراسات الاجتماعية للإسلام ، ومن كتبه :
— مقدمة لدراسة علم الاجتماع الإسلامي صدر في عام ١٩٣٣ .
— «الميكال الاجتماعي للإسلام» ، ظهر في عام ١٩٥٧ ، ويصدر
في أجزاء متتالية .
- ج . مارسايز G. Marsais
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- هـ . ماسي H. Massey
فرنسي ويعرف من مؤلفاته كتاب «الإسلام» ، صدر في عام ١٩٣٠ .

• ل ١٠٠ مرل

أمريكي يساهم في تحرير مجلة «العالم الاسلامي» الأمريكية .

• ت. منزل T Menzel

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• سي . موريسون Morrison

أمريكي ومؤلف كتاب «التوتر السياسي والاجتماعي والديني في الشرق الأوسط» ، عام ١٩٥٤ .

• ف . مينورسكي V Minorski

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» ، والآن أستاذ بجامعة كبرديج .

• نالينو Nalino

إيطالي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق . معروف بكتابه
«ضد الاسلام» .

• ه . سي . نيبيرج H. S. Nyberg

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» ،

• م . نيفسي

كان محرراً في مجلة «العالم الاسلامي» الأمريكية .

• و . هارتنر Hartner

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» ،

Hartman

• هارتمان

ألماني الأصل وكان عضواً بالجمعية العلمية العربية في دمشق ويعرف
من مؤلفاته « الإسلام والقومية » . ظهر في عام ١٩٤٨ .

H. Dunne

• هاورب دونه

من أصل ألماني ويعيش في أمريكا الآن . يسمى نفسه جمال الدين ويعرف
من مؤلفاته « مقدمة لدراسة التربية في مصر » بالإنجليزية .

H. Reed

• هاورد ريد

أمريكي نشأ في بيئة تبشيرية في تركيا وتخصص في التاريخ الإسلامي
والشئون التركية . كان أستاذاً ببعض الجامعات الأمريكية ثم مثلاً
أؤسسة فورد في بيروت له بعض المقالات ولا تعرف له كتب تذكر .

M. Hautsma

• م . هوتسما

هولندي وكان عضواً بالجمعية العلمية العربية في دمشق ومن محرري « دائرة
المعارف الإسلامية » .

J. Horovita

• هوروفيتسي

ألماني الأصل من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

A. Hongman

• ١ . هونجمان

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية »

A. J. Huisman

• ١ . ج . هويسمان

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

- ب. هـ B. Heller
من محرى «دائرة المعارف الإسلامية» .
- و. هيفنينج W. Heffening
من محرى «دائرة المعارف الإسلامية» .
- هيو رت Huart
من المستشرقين المشهورين بالتخطيط فى عرض الاسلام ومن محرى
«دائرة المعارف الإسلامية» .
- م. وات M. Watt
انجليزى له بعض المقالات ومن كتبه :
— «الجبر والاختيار فى الاسلام» . صدر فى عام ١٩٤٨ .
— «محمد فى مكة» . صدر فى عام ١٩٥٣ .
- ج. ووكر J. Walker
من محرى «دائرة المعارف الإسلامية» ، ومؤلف كتاب «ملاح
من التوارى فى القرآن» ، صدر فى عام ١٩٣٦ .
- ب. وينك P. Wittek
من محرى «دائرة المعارف الإسلامية» .
- ت. هـ. وير T. H. Weir
من محرى «دائرة المعارف الإسلامية» .

C. Young

• ك. بايج

أمريكي مارس التبشير في إيران ، كان أستاذاً في قسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون في أمريكا والآن مدير هذا القسم ومستشار وزارة الخارجية الأمريكية في شؤون الشرق الأوسط وخاصة في شؤون إيران . له مقالات متفرقة ولا يعرف له كتب تذكر .

J. Welhausen

• يوليوس ويلهاوزن

ألماني الأصل ١٨٤٤ - ١٩١٩ اشتهر بتعصبه ضد الإسلام وتشويه مبادئه ، يعرف من كتبها تاريخ اليهود .

جدول رقم (٢)

الخطرون من المستشرقين

الذين تعد كتاباتهم حجة بين الغربيين أو لآرائهم شبه حجية بين المسلمين

• **أ. ج. أربري** A. J. Arberry

إنجليزي معروف بالتعصب ضد الإسلام والمسلمين ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، والآن أستاذ بجامعة كيرديج . ومن المؤسف أنه أستاذ لكثير من المصريين الذين تخرجوا في الدراسات الإسلامية واللغوية إنجلترا . ومن كتبه :

— الإسلام اليوم ، صدر في عام ١٩٤٣ .

— مقدمة لتاريخ التصوف ، صدر في عام ١٩٤٧ .

— التصوف ، صدر في عام ١٩٥٠ .

— ترجمة القرآن ، صدر في عام ١٩٥٠ .

• **الفرد جيوم** A. Geom

إنجليزي معاصر اشتهر بالتعصب ضد الاسلام . حاضر في جامعات إنجلترا وأمريكا . وتغلب على كتابته وآرائه الروح التبشيرية . ومن كتبه «الاسلام» ومن المؤسف أنه تخرج عليه كثير من أرسلتهم الحكومة المصرية في بعثات رسمية للخارج لدراسة اللغات الشرقية .

• **بارون بارادي فو** Baron Barra de Vaux

فرنسي متعصب جداً ضد الاسلام والمسلمين . ساهم بنصيب بارز في تحرير «دائرة المعارف الإسلامية» .

H. A. B. Gibb

• هـ. ا. ب. جب

أكبر مستشرق إنجلترا المعاصرين . كان عضواً بالمجمع اللغوى فى مصر
والآن أستاذ الدراسات الإسلامية والعربية فى جامعة هارفرد الأمريكية . من
كبار محردى وناشرى « دائرة المعارف الإسلامية » . له كتابات كثيرة فيها
عمق وخطورة وهذا هو سر خطورته . ومن كتبه :

— « طريق الإسلام » ألفه بالاشتراك مع آخرين وترجم من الانجليزية
إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— « الاتجاهات الحديثة فى الإسلام » .

صدر فى عام ١٩٤٧ وأعيد طبعه وترجم إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— « المذهب المحمدى » صدر فى عام ١٩٤٧ وأعيد طبعه .

— « الإسلام والمجتمع الغربى » يصدر فى أجزاء وقد اشترك معه آخرون
فى التأليف وله مقالات أخرى متفرقة .

Goldizher

• جولدىزهر

مجرى عرف بعداته للإسلام وبخطورة كتاباته عنه ومن محردى « دائرة
المعارف الإسلامية » . كتب عن القرآن والحديث ومن كتبه « تاريخ مذاهب
التفسير الإسلامى » المترجم إلى العربية تحت العنوان السابق .

J. Maynard

• جون ماينارد

أمريكى متعصب كان يساهم فى تحرير « مجلة جمعية الدراسات الشرقية »
الأمريكية ، وخاصة باب الكتب الجديدة التى لها صلة بالإسلام وبالشرق على
العموم . (أنظر — مثلاً — ص ٢٢ وما بعدها من العدد ٢ ، من المجلد ٨ ،
أبريل سنة ١٩٢٤ من المجلة المذكورة .

S. M. Zweimer

• س. م. زويمر

مستشرق مبشر أشهر بعدائه الشديد للإسلام ، مؤسس مجلة «العالم الإسلامي»
الأمريكية التبشيرية ، مؤلف كتاب «الإسلام تحد لعقيدة» صدر في سنة
١٩٠٨ ، وناشر كتاب «الإسلام» وهو مجموعة مقالات قدمت للؤتمر التبشيري
الثاني في سنة ١٩١١ بلكنو في الهند . وتقديراً لجهوده التبشيرية أنشأ
الأمريكيون وقفا باسمه على دراسة اللاهوت وإعداد المبشرين .

• عزيز عظمة - سورمال

مصري مسيحي ، كان أستاذا بجامعة الاسكندرية والآن يدرس بإحدى
جامعات أمريكا ، شديد الحقد على الإسلام والمسلمين وكثير التحريف للتعاليم
الإسلامية . يستعين على الحقد والتحريف بكونه بعيداً عن مصر والمسلمين ،
له بعض الكتب عن الحروب الصليبية .

• غ. فون جرونباوم G. von Grunbaum

من أصل ألماني يهودي مستورد إلى أمريكا للتدريس بجامعة هاواي وكان أستاذاً
بجامعة شيكاغو ، من ألد أعداء الإسلام . في جميع كتاباته تخطيط واعتداء على
القيم الإسلامية والمسلمين ، كثير الكتابة وله معجون من المستشرقين .
ومن كتبه :

— «إسلام المصور الوسطى» صدر في عام ١٩٤٦

— «الآعياد المحمدية» صدر في عام ١٩٥١ .

-- «محاولات في شرح الإسلام المعاصر» صدر في عام ١٩٤٧ .

— «دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية» صدر في عام ١٩٥٤ .

— «الإسلام» مجموعة من المقالات المتفرقة ، صدر في عام ١٩٥٧ .

— « الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية » ، صدر عام ١٩٥٥ .

P. H. Hitti

• فيليب هيتي

لبناني مسيحي تأمرك ، كان استاذاً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون بأمريكا ثم رئيساً لهذا القسم ، وهو الآن بالمعاش . من ألد أعداء الإسلام ، ويتظاهر بالدفاع عن القضايا العربية في أمريكا ، وهو مستشار غير رسمي لوزارة الخارجية الأمريكية في شئون الشرق الأوسط ، يحاول دائماً أن ينتقص دور الإسلام في بناء الثقافة الإنسانية ويكره أن ينسب للمسلمين أى فضل ؛ فقد كتب — على سبيل المثال — في « دائرة المعارف الأمريكية » ، طبع سنة ١٩٤٨ تحت عنوان « الأدب العربي » ، ص ١٣٩ يقول : « ولم تبدأ أمارات الحياة الأدبية الجديدة بالظهور إلا في القسم الأخير من القرن التاسع عشر ، وكان الكثرة من قادة هذه الحركة الجديدة نصارى من لبنان تعلبوا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين . ومحاولات « حتى » انتقاص فضل الإسلام والمسلمين ليست فقط قاصرة على العصر الحديث ولكنها تنطبق على جميع مراحل التاريخ الإسلامى كما هو موضح في كتبه التى نذكر منها :

— « تاريخ العرب » ، ظهر بالإنجليزية وأعيد طبعه عدة مرات وهو مليء بالظعن في الإسلام والسخرية من نبيه وكله حق دسم وكرامية . انظر مثلاً مجلة « الإسلام » ، الإنجليزية Islam - ١ التى تصدر في كراتشى — باكستان ص ١٣٨ من عدد أبريل سنة ١٩٥٨ ، ص ١٤٦ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨ — « تاريخ سوريا » .

— « أصل الدروز وديانتهم » ، صدر في سنة ١٩٢٨ .

A. J. Wensink

• أ. ج. فينسينك

عدو للود للإسلام ونبيه ، كان عضواً بالجمعية القوي المصرية ثم أخرج منه

على أثر أزمة آثارها الدكتور الطيب حسين الهوارى مؤلف كتاب
 المستشرقون والاسلام ، صدر فى سنة ١٩٣٦ . وحدث ذلك بعد أن نشر
 فينسينك رأيه فى القرآن والرسول مدعياً أن الرسول ألف القرآن من خلاصة
 الكتب الدينية والفلسفية التى سبقته ، انظر : المستشرقون والاسلام ،
 ص ٧١٠ وما بعدها . هذا والمعروف لفينسينك كتاب تحت عنوان « عقيدة
 الاسلام » صدر فى سنة ١٩٣٢ .

• كيفيت كراج K. Oragg

أمريكى شديد التعصب ضد الإسلام . قام بالتدريس فى الجامعة الأمريكية
 بالقاهرة لفترة من الوقت . الآن رئيس تحرير مجلة « العالم الإسلامى » الأمريكية
 التبشيرية ورئيس قسم اللاهوت المسيحى فى هارتفورد ، ومتعهد ، مبشرين ومن
 كتبه « دعوة المثناة » ، صدر فى عام ١٩٥٦ .

• لوى ماسيغون L. Massignon

أكبر مستشرق فرنسى المعاصرين ، ومستشار وزارة المستعمرات
 الفرنسية فى شئون شمال إفريقيا ، والرأى الروحى للجمعيات التبشيرية الفرنسية
 فى مصر . زار العالم الإسلامى أكثر من مرة وخدم بالجيش الفرنسى خمس
 سنوات فى الحرب العالمية الأولى ، كان عضواً بالجمعية القوى المصرى والجمع
 العلمى العربى فى دمشق ، متخصص فى الفلسفة والتصوف الإسلامى ، ومن كتبه :
 « الخلاص الصوفى الشهيد فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٢٢ . وله كتب وأبحاث
 أخرى عن الفلسفة والتصوف . وهو من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• د. ب. ماكروندال D. B. Maedonald

أمريكى من أشد المتعصبين ضد الإسلام والمسلمين ، يصدر فى كتاباته عن

روح تبشيرية متأصلة . من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ومن كتبه :
— « تطور علم الكلام والفقه والنظرية المستوردة فى الاسلام » ، صدر
فى سنة ١٩٠٣ .

— « الموقف الدينى والحياة فى الاسلام » ، صدر فى سنة ١٩٠٨ .

• مايلز ميرييه M Green

سكرتير تحرير مجلة « الشرق الأوسط » .

• محير موسى

مسيحي عراقي . رئيس قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة جون
هوبكنز فى واشنطن ، ومدير معهد الشرق الأوسط للأبحاث والتربية
بواشنطن ، متعصب حقود على الاسلام وأبنائه ومن كتبه المشحونة
بالطعون والأخطاء « الحرب والسلام فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٥٥ ،
وله مقالات أخرى .

• د . سى . مرموليونث D. S. Margolionth

إنجليزى متعصب ضد الاسلام ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ،
كان عضواً بالجمع اللغوى المصرى والجمع العلمى فى دمشق . ومن كتبه :
— « التطورات المبكرة فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩١٣ .
— « محمد ومطلع الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٠٥ .
— « الجامعة الإسلامية » ، صدر فى سنة ١٩١٢ .

• ر . ا : نيكولسون R. A. Nicholson

كان من أكبر مستشرقى إنجلترا المعاصرين ومن محررى « دائرة المعارف » ،
تخصص فى التصوف الإسلامى والفلسفة وكان عضواً بالجمع اللغوى

المصرى . وهو من المنكرين على الإسلام أنه دين روحى ويصفه بالمادية
وعدم السمو الانسانى . ومن كتبه :

« متصوفو الاسلام » ، صدر فى سنة ١٩١٠ .

« التاريخ الأدبى للعرب » ، صدر فى سنة ١٩٣٠ :

• هارفلى هول

رئيس تحرير « مجلة الشرق الأوسط الأمريكية » . وخطورته أنه يوجه
سياسة مجلة من أهم المجلات المعنية بشئون الشرق الأوسط السياسية والثقافية
فى العصر الحديث .

• هنرى لامميس السورى H. Lammens

فرنسى ١٨٧٢ - ١٩٣٧ . من محررى دائرة المعارف شديد التعصب
ضد الاسلام والمقد عليه ، مفرط فى عداوته واقتراءاته لدرجة أفلقت بهض
المستشرقين أنفسهم (أنظر ص ١٥ - ١٦ من ١ ، من المجلد ٩ يناير
سنة ١٩٢٥ من « مجلة جمعية الدراسات الشرقية ، الأمريكية ومن كتبه
« الاسلام » ،
« الطائف » .

• يوسف شاخت J. ghaecht

ألمانى متعصب ضد الاسلام والمسلمين له كتب كثيرة عن الفقه
الاسلامى وأصوله . من محررى « دائرة المعارف الاسلامية ودائرة
معارف العلوم الاجتماعية . وأشهر كتبه : « أصول الفقه الإسلامى » .

جدول رقم (٣)

بعض الكتب الخطيرة

المشوهة للإسلام، والشائنة الانتشار أو لها شبه حجة عند المسلمين

موسوعات :

• دوائر المعارف الإسلامية ، The Encyclopaedia Of Islam
صدرت بعدة لغات حية ويعاد طبعها في الوقت الحاضر ، وقد ظهر
بعض أجزاء الطبعة الجديدة بالفعل .

• موجز دائرة المعارف الإسلامية ، Shorter Encyclopaedia
Of Islam

• دائرة معارف الدين والأخلاق ، Encyclopaedia Of Religion
(المقالات المتعلقة بموضوعات إسلامية) . And Ethics

• دائرة معارف العلوم الاجتماعية ، Encyclopaedia Of Social
Sciences (الموضوعات المتصلة بالإسلام والعرب)

• دراسة في التاريخ ،

(القسم المتصل بالإسلام ورسوله) من تأليف أرنولد توينبي :

A. Toynbee

الكتب :

• حياة محمد ، من تأليف سيرويليام موير W. Muir

• الإسلام ، من تأليف ألفرد جيوم : A. Geom

• دين الشيعة ، من تأليف د.م. دونالدسون . D. M. Donaldson

• تاريخ شارل الكبير ، من تأليف القس تيرين Bishop Turpin

• الإسلام ، ظهر بالفرنسية من تأليف هنري لامنس H. Lammens

- « الإسلام ، (متحد لعقيدة) ظهر بالانجليزية من تأليف المبشر : ذويمر
S. M. Zweimer
- « دعوة المثذثة ، ظهر بالانجليزية من تأليف كينيت كراج : K. Cragg
- « الإسلام اليوم ، بالانجليزية من تأليف ا . ج . أدبرى : A. J. Arberry
- الترجمة الانجليزية من وضع ا . ج . أدبرى
- « تاريخ مذاهب التفسير الإسلامى ، ظهر بالألمانية وترجم إلى العربية .
من تأليف جولد زيهر : Goldziher
- « تاريخ العرب ، ظهر بالانجليزية والعربية وطبع عدة طبعات ، من
تأليف فيليب حتى .
- « اليهودية فى الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف إراهام كاش .
- « عقيدة الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف ا . ج . فينسينك :
Wensink
- « الحلاج الصوفى الشهيد فى الإسلام ، ظهر بالفرنسية من تأليف لوى
ماسينيون L. Massignon
- « الحرب والسلام فى الإسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف مجيدى قدورى
- « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الإسلام ،
- ظهر بالانجليزية من تأليف د ب . ماكدونالد : D. B. Macdonald
- « الاتجاهات الحديثة فى الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية ،
من تأليف ه . ا . ر . جب : Gibb
- « طريق الإسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف جماعة
من المستشرقين اشترك فى تأليفه ونشره ه . ا . ر . جب
- « التصوف فى الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف
ر . ا . نيكلسون Nicholson

• مصادر تاريخ القرآن ، بالانجليزية من تأليف آرثر جيفري :

Arthur Jeffry

• أصول الاسلام في يئته المسيحية ، بالانجليزية من تأليف ر . بل :

R. Bell

• مقدمة القرآن ، بالانجليزية من تأليف ر . بل

• التطورات المبكرة في الاسلام ، بالانجليزية من تأليف د . س .

مرجوليوت : D. S. Margoliouth

• محمد ومطلع الاسلام ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• الاسلام ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• الجامعة الإسلامية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• قطرة إلى الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف أريك بيتان

• اسلام العصور الوسطى ، ظهر بالانجليزية من تأليف ج . فون

جرونبوم : G. von Grunebaum

• الاسلام ، مجموعة مقالات متفرقة ظهرت بالانجليزية للمؤلف السابق .

• الأعياد المحمدية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• محاولات . . . في شرح الاسلام المعاصر بمجموعة مقالات ظهرت بالانجليزية

لنفس المؤلف . . .

الرويات :

• مجلة العالم الاسلامي ، The Muslim World مجلة تبشيرية تصدر

بالانجليزية هارتشورد بأمريكا وتوزع في جمع أنحاء العالم .

- « مجلة العالم الاسلامى ، Le Monde Mnsalman مجلة تبشيرية تصدر بالفرنسية فى فرنسا وتوزع فى جميع أنحاء العالم .
- « مجلة جمعية الدراسات الشرقية ، أنشأها المستشرقون الأمريكيون فى جامبيير Gambier بولاية أوهايو Ohio وكان لها بعض فروع فى أوروبا وكندا .
- « مجلة شتون الشرق الأوسط ، . تصدر بالانجليزية فى أمريكا وبحرها عدد من المستشرقين المعادين للعرب والمسلمين واهتمامها موجه فى الدرجة الأولى إلى الجوانب السياسية .
- « مجلة الشرق الأوسط ، مجلة أمريكية سياسية تعرض للإسلام من وقت لآخر فى بعض المقالات . . .

كتاب «مجد الإسلام»^{*} لجاستون قبيت

(*) دراسة للأستاذ الدكتور حين مؤسس أستاذ التاريخ الإسلامى بجامعة القاهرة .
عبرت بالمحقق الأدبى لمريدة الأهرام «أهرام الجملة» وضمن عرضاً وتعليلاً ومناقشة
الشكر الاستدراكي من واقع إحقاقه العلم .

«هذا» الكلام الفارغ ، هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا . .
والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار . وفي ميدان العلم الحديد والنار
هما العمل والعمل الطويل . . .

هذا واحد من عشرات الكتب التي تنشر هنا كل شهر . .
كتب كثيرة يكتبها الأعداء والخصوم .

مهما كان رأينا فيها ، فإنها تمثل خطة وجهداً وسنوات من العمر . .
لأنها أسلحة يحاربوننا بها . أسلحة تنفعهم في المعركة ، لا مجرد قذائف يذهب
بها الهواء ثم تتلاشى . .

إتنا قد نسخر منها ، ولكنها في النهاية تودينا . . إنها مسم يستقر
في الجسد . .

وماذا نفعل نحن لتتق هذا السم ؟
هل تجاهله ونقول : كلام فارغ !
هل نكتفي بمقال ننشره في صحفنا نطمئن به أنفسنا على أن كل شيء بخير ؟
إن هذه الكتب تنشر في الدنيا كلها على نطاق واسع . .
والرد عليها لا يكون إلا في الدنيا كلها وعلى نطاق أوسع . .
وذلك يتطلب عملاً شاقاً . .

وهذا بالضبط هو واجنا اليوم : العمل الشاق . .

إن الدنيا لا تحترم كتاباً يكتبه صاحبه وكأنه يقسلي : كلتان من هذه
وكلتان من هناك وعنوان . . وهذا هو الكتاب . .

ولكن الدنيا كلها تحترم أي مؤلف جاد .

مهما كان موقف القارئ منك ، فهو يشعر أنه مرغم على احترامك . .

وليس في الدنيا شيء أَدعى للاحترام من العمل الجاد .
إننى لا أعرض هذا الكتاب لأسلى القارى أو لأهون عليه أمر خصوصنا .
إننى أعرضه لأهيب بأهل العلم : قوموا واعملوا ، إذا كنتم تريدون
أن يزيد احترامنا في قلوب الناس . .

• المؤلف : لم يفهمنا ولم نقيمه :

هذه محاولة لانجاز تاريخنا الطويل في نيف و ٣٥٠ صفحة حاول جاستون
فبيت أن يقدم « بانوراما » لتاريخ الإسلام .
والطريقة التي سار عليها طريقة معروفة انبجها غيره في تلخيص نوااريخ غيرنا
من الأمم ، وهى عرض التاريخ عن طريق صفحات مختارة من أقوال المؤرخين
والكتاب المعاصرين لكل فترة من فترات هذا التاريخ إذا أمكن .

ومهمة المؤلف في أمثال هذه الكتب هى تحديد الاتجاه الذى سيسير عليه
الكتاب ثم في اختيار الصفحات بناء على ذلك الاتجاه ، وأخيراً الربط بينها
بمبارات مختصرة قدر الامكان .

وهنا خطورة هذا الطراز من التأليف لأن المؤلف مهما اجتهد في تحرى
الإنصاف في الاختيار لا يمكن أن يتخلص من شخصيته وميوله ، ولا يمكن
بالتالى أن يقول إن الكتاب ليس من تأليفه وتوجيهه ، أو أنه لا يمثل رأيه .

فالكتاب ليس كتابه من ناحية ، لأنه بمجموع مختارات .
والكتاب كتابه من ناحية أخرى ، لأنه هو الذى اختار ورتب
وربط المتفرقات . .

وهو منقود بسبب الاختيار . .

وهو منقود مرة أخرى بسبب الربط والتوجيه . .

وقل أن ألف رجل كتابا على هذا المنهج ثم سلم من النقد الشديد . .

والمؤلف هنا فرنسى . والفرنسى ، مهما بلغ علمه ، ومهما قيل عن تجرده
لا يمكن أن ترضى نفسه بإنصاف العرب والمسلمين بحال . .

وهو رجل معروف لنا . كان مديراً لمتحف الفن الإسلامى سنوات طويلة .
وقد كتب تاريخاً عاماً لمصر الإسلامية مرتين .

وترجم كتاب الأيام لطفه حسين ويوميات فائب فى الأدياف لتوفيق
الحكيم وبمجموعة قصص « بنت الشيطان ، لمحمود تيمور .

وكتابه الذى ألفه مع لوى هو تكور عن مساجد القاهرة معروف .
وهو الذى نشر جزءاً كبيراً من خطط المقرضى .

وقبل أن يصدر كتابه الذى نعرضه اليوم نشر قطعة كبيرة من بدائع
الزهور لابن إياس بعنوان لطيف : يوميات رجل من الأوساط من
أهل القاهرة .

وهو إذن رجل كان من المنتظر أن يعرفنا جداً .
وكنا نحسب أننا نعرفه جيداً . .

• هذا الحقد القديم المتجدد :

ولكن كتابه هذا يدل على أننا كنا مخطئين فى الأمرين معاً .
فلا نحن عرفناه ، ولا هو عرفنا كما ينبغي أن يعرف الناس . .
وفى عرضه المجهد لتاريخنا قاته أهم الحقائق التى سبرت هذا التاريخ .
استحوذت على اهتمامه حوادث السياسة والوقائع والحروب ، فعنى بتابع
قيام الدول وسقوطها والحروب ووقائمه . .
وقاته أن العرب والمسلمين تاريخاً آخر غير هذه السلسلة الطويلة من وقائع
السياسة والميادين . .

قائه تاريخ المجتمع الإسلامى كيف تكون وكيف قام . وتاريخ اللغة العربية

كيف سارت من الخليج إلى المحيط وتاريخ الحضارة الإسلامية وهو في الواقع كتاب تاريخ أمنا جميعاً . .

فليس بين فصول كتابه فصل واحد عن انتشار الإسلام وكيف كان .
وليس هناك سطر واحد عن لغة العرب وكيف أصبحت لغة الملايين .
ولا ذكر في كتابه لنواحي حضارتنا ، كل ما هناك هو أنه يقف في نهاية الكتاب فيقول إن حضارتنا ركبت بعد القرن الخامس عشر لأنها لم تقم على أساس حضارة اليونان !

وهذا أجب ما سمعناه من مؤرخ .

وهذا أغرب ما يمكن أن يقول عالم له هذه الخبرة بتاريخ المسلمين . .
إن صاحبنا يجرى في تيار هذا الخيال الفرنسي الذي يعود إلى حضارة الإغريق بكل شيء . والمؤرخون في الدنيا كلها قد نزعوا عن ذلك الوهم الذي ساد الفكر الأوروبي إلى الحرب العالمية الأولى . . .
لأن حضارة أوروبا اليوم ليست استمرارا للحضارة الإغريقية . ولو كانت استمرارا لما لكنا نقول اليوم بهذا الشطط الذي قاله أفلاطون في « الجمهورية » داعيا إلى جعل الحكم في أيدي طائفة مختارة من الناس يتصاهرون فيما بينهم ، ويهدون أطفالهم بصورة جماعية ، ثم تربيهم الدولة محافظة على سلامة الجنس الممتاز . . وماذا أقول ؟ : ألا يعرف المؤلف أن أحدا من الشعوب لم يدرس أرسطو كما درسناه ؟ وإن قوما لم يهتموا ببطليموس كما اهتمنا به . . ؟ .

ولكنني أعود فأقول إن المؤلف فرنسي والفرنسي لا يفهم العربي أبدا .
هناك ستار من الحقد عند أصحابنا أبناء فرنسا يحول بينهم وبين أن يفهمونا حقد قديم يرجع إلى الحروب الصليبية ، والفرنسيون يعتقدون أنها كانت حربا بين فرنسا والإسلام . .
وحقد جديد بدأ سنة ١٨٣٠ عندما اعتدى الفرنسيون على الجزائر . .

حقد على عرب المغرب لأنهم لم يستسلموا لفرنسا ويقدموا بلادهم هدية لها . وحقد على عرب المشرق لأنهم لم يتركوا لإخوانهم لها تفعل بهم ما تريد . .
وحقد لأن فرنسا لا تعرف كيف تخرج من المشكلة التي أوقعت نفسها فيها في المغرب . . راحت الجمهورية الرابعة وستريح الجمهورية الخامسة .
ملك الألوف وضاعت الملايين . .

حقد نحن ضحيته ونحن ناره التي تتقد . .
حقد يفسد كل ما يكتبه الفرنسيون عنا فلنر إذن كيف أفسد الحقد هذا الكتاب .

• التثويه يبدأ من الصفحة الأولى :

يبدأ ذلك من الفصل الأول عن محمد صلوات الله عليه . .
وهو كغيره من المستشرقين الفرنسيين يردد نفس الأفكار التي حالت بين جمهور قرائهم وفهم صاحب الرسالة عليه السلام .
من هذه الأساطير مثلاً أن بنى أمية كانوا قبل الاسلام أغنى وأعز من بنى هاشم . .

مع أنهم يعرفون أن أعلا ذروة بانها قرشى قبل محمد صلى الله عليه وسلم كانت عبد المطلب ، وهو ابن هاشم وجد النبي المباشر .
وأن بنى عبد شمس بن عبد الدار كانوا أفقر وأضعف بكثير من بنى هاشم بن عبد مناف .

وهو يعتمد في حوادث السيرة على كتاب البدء والتاريخ للقدمي ، والمقدمي من أهل القرن العاشر .

وهو يصور لقراءه أن القرآن الكريم كتاب غير منزل .
ونحن لا نطالبه بأن يعتقد ما نعتقد فليس من الضروري الا يكتب

عن الاسلام غير مسلم ، ولكن لإيمان المسلمين بغيرهم وألوهية رسالته ،
هو الأساس الذى يقوم عليه الكيان الإسلامى كله . لابد أن يقول المؤرخ
لقراءته ذلك ، ولابد أن يعينهم على إدراك قوة هذا الايمان حتى يضعروا
أيديهم على سر القوة فى تاريخ المسلمين .

أما إلقاء الشك والسخرية فيترك الفارىء وهو لا يدرك كيف حقق
المسلمون ذلك كله . .

وعلى هذا فإن محمدا الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس محمدا رسول
الله الذى نحن على دينه . إنه رجل من صنع خيالهم وتصورهم .

وإذا كان محمد صلى الله عليه وسلم هو عماد تاريخ الاسلام كله ، فإن تاريخ
الإسلام الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس تاريخ الاسلام . .

ولكن فينتحى هذا الفصل عن السيرة بعبارة للطبرى فى صفة الرسول
صلى الله عليه وسلم . صفته الجسدية . أما صفاته الروحية وشمائله الخلقية
فيؤجزها فى عبارة لاتخرج منها الا بأنه كان سياسيا ماهرا . .

• شتان بين إعجاب وإعجاب :

ويمر المؤلف مسرعا بأبى بكر وعمر دون أن يخطر بباله أن يتفكر لحظة
فى ملكات هذين الصديقين . الفتوح الإسلامية فى نظره غزوات ، ومعاهدات
الصلح لاهداف لها الا الجزية والخراج . .
ثم يقتل إلى بنى أمية . .

والفرنسيون معجبون ببني أمية . . .

وسر الإعجاب أن جدم أبا سفيان كان عدو الرسول صلى الله عليه وسلم
وافرا إذا أردت ما كتبه عيديم هنرى لا مانس عن معاوية وي زيد وعبد الملك
وبنية بنى مروان ونحن معجبون ببني أمية .

ولكن شتان بين الإعجابين .

فهم يعجبون بهم عن طريق الحقد ، ونحن معجبون بهم عن طريق الحب .
يعجبنا حلم معاوية ورجولته وسياسته وتوجيهه أمر المسلمين . .
وتعجبنا عروبة عبد الملك بن مروان وإيمانه بها الذي خطا بسير التعريب
خطوات حاسمة إلى الأمام . .

ويعجبنا إيمان الوليد وسليمان وما تم على يديهما من فتوح . .
وتعجبنا من بنى أمية جميعا الفحولة والاصولة والشهامة والعروبة . .
ولكن ، ماذا يعجب الفرنسي في بنى أمية ؟
يعجبهم أبو سفيان لأنه حارب الرسول صلى الله عليه وسلم .
ويعجبهم معاوية لأنه انتزع الخلافة من يد علي .
ويعجبهم يزيد لأنه قتل الحسين وأسر جنده بمهاجمة مكة . :
ويعجبهم تمثيل الحجاج بأهل العراق ويعجبهم خبث المغيرة بن شعبه .
وهذه هي معظم الصفحات المختارة عن بنى أمية !

• وهذا تاريخ بنى العباس . .

ويقتل إلى بنى العباس ، فاذا يختار عن بنى العباس ؟

بناء بغداد (عن ابن واضح اليعقوبي) .

وهو يختار هذه القطعة ليقول إن الدولة الإسلامية أخرجت من يد العرب ،
وهو يصر على هذه الفكرة إصرارا غريبا ، كأنها وجدت من نفسه هوى . .
ثم ينقل عن أبي يوسف القاضي نص رسالة ابن المقفع في معاملة أهل
الذمة . . . ينقاهم لكي يؤكد ما يقوله غيره من المستشرقين عن سوء
حالهم في ظلال الاسلام . .

وهذه الرسالة مكذوبة . وقد أثبتنا في أبحاثنا أنها من غزوات طوائف
من الفرس الحاقدة على العرب والاسلام .

ثم ينقل عن ابن خلدون فقرة قصيرة عن نشوء مذاهب التشريع الاسلامى .
وأى مؤرخ يعرف ما هو التاريخ ينبغي أن يقف طويلا أمام عبقریات
مالك وأبى حنيفة والشافعى وابن حنبل ، تلك التى وضعت تشريعات تروغ
النفوس عاشت منها وفيها جماعات المسلمين جيلا بعد جيل .

وأيन العبقريّة التشريعية اليونانية من عبقریات مشرعى الاسلام ؟
ويخصص المؤلف ضعف هذا الحجم لوصية عبد الحميد الكاتب للكتاب . .
وعندما يصل إلى هارون الرشيد لا يورد عنه إلا قطعة من يوميات اجينار .
مؤرخ شارلمان تصف سفارة الرشيد إليه . .

وهذه السفارة على ما هو معروف أسطورة من الاساطير . .
وما كان هارون الرشيد ليعنى بشارلمان هذا أو يرسل له سفارة وهدية . .
ولكن المؤرخ الغربى يتمسك بها . .

لأنها تقول إن الرشيد أرسل مفاتيح بيت المقدس للملك الفرنسى .
وهذا هو بيت القصيد !

وليس فى قائلينا هذا الشئ الذى يعرف بمفاتيح المدن .
ولا يمكن أن تتصور سببا معقولا يجعل الرشيد يفكر فى هذا . .
ولكن ما حيلتنا ؟ إنهم يشعرون بالسعادة إذ يرددون ذلك . .

وقطعة أخرى يذكرها عن الرشيد . نكبة البرامكة برواية المسعودى . .
وتلى ذلك حروب الآمين والمأمون . . إنه يخصص لها ٦ صفحات بينما
خصص لرسول الله صلى عليه وسلم ١٤ صفحة !

• الفضل كله للفرس والترك :

وفى أثناء ذلك يقف طويلا ليتحدث عن انفصال الأندلس . . ولكى
يتكلم عما يسميه استقلال المغرب ، وهو لا يسميه المغرب ، وإنما باسم
يولع به الفرنسيون ، وهو « لا بريرى » أى بلاد البربر .

وهذه التسمية في ذاتها دسيسة . دسيسة تافهة ، لأن أهل المغرب عرب
وهم يؤكدون للفرنسيين أنهم عرب .

ولكن المستعمر الفرنسى خلال القرن الماضى تصور أنه يستطيع
أن يفصل المغرب عن الوطن العربى إذا أومأ أهله أنهم ليسوا عربا . .

وقد فشلت الدسيسة ، ولكن الوم لا زال يعمر أذهان الفرنسيين . .

وهم سعداء جدا - فيما يبدو - بذلك الوم . .

وبدلا من أن يقف المؤلف طويلا عند قيام الدولة الأموية بالأندلس ،
ويدل قراءه على عبقرية عبد الرحمن الداخل . . لا يذكره الا فى سطور ،
ثم يسرع للتحدث عن بنى رستم الخارجيين فى تاهرت (برواية الخارجى
أبى زكريا) وعن الإدارة . . بل عن بنى مدرار أصحاب سجلباسة ،
ثم يقول بكل سعادة : وهكذا سيكون الشمال الإفريقى كتلة ترفض الطاعة
للتخلفة المشرقية ، ا

ثم يعود إلى المشرق ليتحدث عن المأمون .

وماذا يقول عن المأمون ؟

إن دولته دولة فارسية لا أثر للعرب فيها ا

وما دام قد انتهى إلى أن المأمون غير عربى فهو لا يجد غضاضة

فى أن يتحدث عن نهضة العلوم أيام المأمون . . ففى نهضة غير عربية ا

ويتبع ذلك بفقرة ينقلها عن ميتخايل الصورى يتحدث فيها عن

مدرسة حران .

ثم يقف طويلا عند المعتزلة ، ومن عجب أنه ينقل كلامه عنهم عن المسعودى

دون غيره من الأصول . .

ويتنقل للحديث على المعتصم والترك ويتخير بالذات فقرات من رسالة

الجاحظ فى فضلهم . .

ولم تعرض نفسه قبل ذلك بإيراد فقرة — ولو نصف هذه — عن فضل العرب لأن العرب بالنسبة له ولا مثاله سم ينبغي أن يتحاشاه .

• القرامطة طلاب عدالة وإصلاح :

وهو يختار من تاريخ الأعصر العباسية ما يحس في نفسه أنه يسيء إلى العرب والاسلام . .

بروى قصة مصرع الخليفة المتوكل (برواية الطبرى) .

ويقص تفاصيل قتلة الزنج في جنوب العراق (برواية النويرى) .

ويطيل الحديث عن القرامطة برواية الطبرى .

ويأتى بنص خطاب أحد القرمطى إلى الخليفة المقتدر وهو خطاب يصورهم في صورة طلاب عدالة وإصلاح !

ويتلذذ إذ يورد فقرة للمعزى تصف سرقة القرامطة للحجر الأسود . .

• صورة قبض النفس :

وهكذا! تتوالى الصفحات والمختارات .

كلها يرمى إلى تصويرنا كما يود أن يرانا العدو اللدود .

فهو يتحدث مثلا عن قيام دولة الفاطميين في المغرب ، فلا يجد ما ينتاره إلا قطعة طويلة لابن الأثير تصور ثورة أبي يزيد مخلد عليهم ، وهى ثورة كادت تقضى على دولتهم . وأبو يزيد هذا مشعوذ محال .

ويقتل إلى الأندلس ليتحدث عن عبيد الرحمن الناصر ، فلا يجد من الصفحات الجميلة التى كتبها المؤرخون عن ذلك الخليفة المجيد — الذى كان أعظم حكام أوروبا فى عصره — الا وثيقة إعلان نفسه خليفة . .

ويعود مسرعا إلى الشرق ليتحدث عن الدول المنشقة ، تلك التى انتهت بالقضاء على وحدة الدولة العباسية : الصفاريين والسامانيين والطاهريين والبهسين ، وبطيل الوقوف عندهم وينقل الصفحات بعد الصفحات .

لماذا ؟

لأنه يرى أنها دول فارسية !

والفرنسيين من زمن بعيد ضعف للفرس كما حاولوا في المغرب فصل المغاربة عن العرب ، فكذلك في أقصى المشرق ، حاولوا — ولا زالوا يحاولون — الإيقاع بين العرب وبين شعب فارس وصاحبنا هنا يكاد يرد كل شيء في تاريخنا إلى الفرس .

وهو إذ يطيل الحديث عن رجل مثل يعقوب بن الليث الصفاد يعود بين الحين والحين ليلقى نظرات سوداء على خلافة بغداد . . المتندر والراضى والمتقى . . الخ والصفحة المشرقة الوحيدة التي يأتي بها هي التي تتحدث عن التجارة وكيف كان تجار المسلمين يقطعون الأرض بمتاجرهم ، من خرغانة إلى غانة ، كما قال الحريري على لسان صاحبه أبي زيد السروجي .

وقد اعتمد فيما نقله على ابن خرداذبة وناصرى خسرو والبيروني والإدريسي وابن جبير .

ويعود لينتحدث عن الفاطميين .

يقف طويلا عند خطاب الأمان الذي أذاعه جوهر الصقل عند دخوله القاهرة ثم يحكي قصة اختطاط القاهرة برواية المقرئى .

وهو معجب بالفاطميين ، لأن مذهبهم لم يلق قبولا من جماعة المسلمين .

إنه ينقل الصفحات بعد الصفحات عن ناصرى خسرو .

ويقف طويلا عند الخليفة الحاكم .

ويقتل إلى السلاجقة فيمر بهم ثم يبدأ الحملة الصليبية الأولى .

ويختتم الفصل بعبارة لوليم الصورى يقول فيها : إن الصليبيين عندما دخلوا بيت المقدس قتلوا من أهله ٦٥ ألفا . .

● واجبنا اليوم : العمل حتى الموت :

ويطول الحديث لو مضينا نستعرض المقتطفات حتى آخر الكتاب . .

إنه لا يقف به إلا عند سليمان القانوني .

وعنوان كتابه د مجد الاسلام . من محمد إلى فرانسوا الأول . . .
ولا نددى ما العلاقة هنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الملك
الفرنسي الذي يذكره التاريخ بهويته المشينة عند مارينافوسنة ١٥٥١ .
ولكنها بدعة جروا عليها هناك . فاللؤرخ البلجيكي هنري بيرين له كتاب
مشهور عنوانه محمد وشرلمان . .

وفي العام الماضي نشر راهب كندي كتابا عنوانه محمد والقديس فرانسوا . .
نحن لا يرضينا أن يذكر اسم نبينا على هذه الصورة لمجرد الحصول على
أسماء جذابة لمؤلفات . .

والمهم هنا أن جاستون فييت يقول في آخر كتابه أنه يقف بالكتاب
عند أسماء باهرة كأسماء البابا ليو العاشر ومادتين لوثر وهنري الثامن
وفرانسوا الأول وشارلمان وكالفين وسليمان القانوني وهم في رأيه أعلام التاريخ
العالمي في القرن السادس عشر . .

وهذا القرن يعتبر في رأيه نهاية مجد المسلمين وأول مجد الأوروبيين . .
فكل اسم ذكره يعني في حسابه نهضة شعب من شعوب أوروبا أو قيام
حركة إصلاحية كبرى فيها . وسليمان القانوني هو في حسابه آخر العظماء
من ملوك الاسلام . .

وإن العالم الإسلامي اتجه بعده إلى الإنحدار السريع . .

وهنا ينبغي أن نقف ونفكر . .

لأننا كأمة ناهضة وكناس يأخذون الحياة مأخذ الجد لا يليق بنا إذا رأينا
شيئا لا يعجبنا أن نلقيه بعيدا ونقول : كلام فارغ . .

صحيح أن فيه كذبا وتضليلا . صحيح أنه صاغر عن حقد عميق ، واسكنه
ليس كلاما فارغا ، ولا يخدمنا في شيء . أن نلقيه بعيدا ثم نجر اللحاف وننام . .

لأن هذا «الكلام الفارغ» هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا .
والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار .
وفي ميدان العلم الحديد والنار هما العقل والعمل الطويل .
إذا كان هذا الذى كتبته فييت «كلاما فارغا» . فلنשמع عن سواعدا
ولنكتب نحن الشيء المليون .

هل تذكر العبارة المضحكة التى قالها مراد بك عندما سمع أن الفرنج نزلوا
بساحل الاسكندرية؟ قال : هؤلاء مثل حب الفستق ، الكسر والأكل . . .
ثم تبين بعد ذلك أنهم ليسوا فستقا ولا بندقا . . . وإنما هم حرب ودمار . .
لقد ندّم مراد بك على كلته وهو يجمع ملابسه ليجرى هاربا إلى
الصعيد بعد معركة الأهرام . .
أما نحن فليس أماننا وقت الندم . .
ليس أماننا إلا أن نعمل . . ونعمل حتى الموت .
لنتصور الجهد الذى بذله هذا الرجل الفرنسى وهو فى سن السبعين :
جهد فى الجمع والترتيب والاختيار . .

وهو فى الواقع جهد شاق ، ولا يعرف الشوق إلا من يعانيه . .
لنعمل إذن . . ففى أعناقنا مسئولية عالم كبير . .
إن بعضنا يلعب ويتصور أنه يعمل : ينظر فى الصفحات التى كتبها
الطبرى أو ابن سعد مثلا عن عمر بن الخطاب ثم يكتب سلسلة كتب
عن عمر بن الخطاب !

لو كان هذا هو العمل لما حمل المهم أحد . .
والمهم على قدر الرجال . .
ورحم الله أبا الطيب حين قال : «على قدر أهل العزم تأتي العزائم» . .

السُّقُونُ النَّاظِقُونَ بِالْإِنْجِلِيزِيَّةِ

ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية
بقلم أ . ل . طيباوى

* دراسة للاستاذ طيباوى نشرت بمدبوليو سنة ١٩٦٣ مجلة THE MUSLIM
WORLD وترجمها فتحى عثمان .

ليس هناك من جهود أكاديمية في عالم الدراسات الإنسانية تكاد تكون أسوأ حظا في مواردها وسوابقها من الدراسات الإسلامية والعربية في الغرب . وليس من غرض هذا المقال أن يعطى تفصيلات في هذا التاريخ المؤسف . ويكفي لذلك في هذا المقال أن نلقى نظرة بجملة على هذا التاريخ في معالمة السريعة ، لتكون هذه النظرة مة . مة بين ىدى دراستنا في موضوعها المحدد(١) .

ومنذ البداية تبدو جذور العدواة اليهودية المسيحية للإسلام في آيات القرآن فما كان أسرع أهل الكتاب لتكذيب محمد بل لتحديه في مهمته كحامل للرسالة الالهية ومن هنا بدأت سلسلة من المجادلات التي استمرت وان تباينت الرايات المرفوعة في معارك الجدل حتى أيامنا . وقد امتد نطاق هذا العداء نتيجة للأعمال السياسية والعسكرية التي قامت بها الدولة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه ، فتعدى حدود الجزيرة العربية ليضع الامبراطورية البيزنطية ومن بعدها المسيحية الغربية .

ولم يكن الإسلام المنتصر يتجاهل المجادلين البيزنطيين ، أو يحمل الرد على محاولاتهم التخريبية المسمومة . ولكن ما لبث أن فاق البيزنطيين في تنمية العداء والتحامل خلفاؤهم في أوروبا الوسيطة وذلك عن طريق بث المعلومات المشوهة أو الزائفة وهكذا كان الإسلام بالنسبة لهم من دعمل الشيطان ، وكان القرآن نسيجا من السخافات وكان محمد ، دعيا

(١) إن دراسات الاستشراق في المجالات الإسلامية والعربية هي بالطبع بناء دول اشترك فيه المستشرقون الغربيون من انجليز وفرنسيين وألمان وإيطاليين وغيرهم . والدراسة التي تناولها المقال يمكن أن تطبق على معظم هؤلاء ، وإنما حدثت بالستشرقين الناطقين بالانجليزية لمراعاة مقتضيات البحث . وحتى في هذا النطاق المحدد تناولت الدراسة غلب الباحثين الذين لهم آراء مثبوتة تتعلق بموضوع الدراسة .

كذابا ، و د محتالا ، و د عدوا للمسيح ، ١١ أما المسلمون فهم ليسوا سوى
نوع من المتوحشين لا يكاد يحظى بميزة إنسانية ١١

وهن العسير أن نحدد إلى أى مدى أثرت هذه الدعاية في أوروبا الغربية
حتى استجابت لنداء الحروب الصليبية . ولكن من أبرز مظاهر الفشل
في هذا الصراع الطويل بين المسيحية والإسلام — وإن كانت أقلها
وضوحا — أنه لم يستطع أن يجتذب المسيحية رغم احتكاكها الطويل
بالإسلام عن قرب إلى تلطيف حدة تحاملها أو تصحيح الصورة السائدة
عن عدوها على الأقل . ومضى قرنان من النزاع وقد ترايد العداء
عند كلا الجانبين ، ولم تتناقص حدة التحامل أو الجمل بمحققة الأمور .
ووقع القصاص من عدوان الحروب الصليبية في عالم المسيحية .
فبدلا من محاولة الاستيلاء على إقليم من مقدسات المسيحية ، وبدلا من
شن الحرب على العرب ، بدأ اتجاه جديد ينال حظا من التأييد .
وهكذا أخذ فرنسيس الأسيزى Francis of Assisi يبحث من خلال
حماسه التبشيري كيف يحول الكفار ، إلى جانب الانجيل . وعن
طريق ريموند لل Raymond lull الذى كانت تعمل في عقله الدوافع
نفسها أدخل تعليم العربية في المعاهد المسيحية في الدراسات العليا (١) .
ولكن الهدف من وراء هذه الدراسة مازال تحرييا عدايا إلى حد
كبير ، إنما تستهدف أن تعرف المزيد عن الإسلام لتكون أكثر

(١) قرر جمع فيينا سنة ١٣١٢ م لإدخال العربية مع لغات أخرى في جامعات باريس
بولونيا أكسفورد سلنسكا ، Roman Curia . أظن . II . Rashdall : The
Universities of Europe in the Middle Ages Oxford 1895, II,
pp-1, 30 81-2, 96

ومو يقرر ص ٣٠ و أن الغرض من هنا القرار كان تبشيرا خلاصا وكنسيا لاعليا .

تهيؤاً لمرض د نقائصه ، ١ ولقد كان صاحب القداسة بطرس Peter the Venerable راعياً لأول ترجمة لاتينية للقرآن كما كان هو نفسه صاحب حملة جدلية طائفة ضد الإسلام (١) . ولم يلحظ تقدم ذو قيمة نحو إدراك أفضل حق وقت قريب نسيا . فقد اكتنف المحاولات الأولى المجادة جو النزاع من جديد . وأنت عودة المسيحيين للأندلس كما أدى توغل العثمانيين في قلب أوروبا إلى إثارة نيران البغضاء والتحامل ، وهكذا تهيأت إمكانيات التصور الصحيح والتعبير المنصف . وظل العالم القديم منقسماً بين « دار الإسلام ، و « دار الحرب » ، ولا يلتقي القسمان إلا في ساحة القتال أو على صفحات الجدل البغيضة ١

وأخيراً التقى الفريقان

والى أن تم هذا اللقاء كان قد حدث تطوران عظيمان من تطورات التاريخ . أولهما : أنه قد نمت في أوروبا الغربية قوى معينة بلغت ذروتها في النهضة الأوروبية Renaissance في القرن الخامس عشر الميلادي ، ودعت إلى ترجمة العلم الأجنبي نقلاً عن علماء العرب في الطب والرياضيات والفلسفة . . . الخ ، على أن هذا الاتصال العلى على اتصاله وعمقه لم يبد أنه أثر في الصورة العقيدية أو الإلهية أو حتى الصورة التاريخية للإسلام في النظرة المسيحية .

وتمثل التطور الثاني فيما أصاب وحدة العالم المسيحي تحت لواء الكنيسة من تمزق نتيجة للقوى الجديدة : سياسية واقتصادية ودينية ، وقد تمخض

(١) على سبيل المثال Emile Dermenghem : la vie de Mahomet Paris 1929, 136-R. W. Southern, Western Vius of islam in the Middle ages, Hgruord Iluis Press.1692, 37 .

عنها الإصلاح الديني وظهور الدول القومية التي اشتعلت بينها غالباً نيران المنافسة وشغفت بالمشروعات الطموحة للتوسع فيما وراء البحار . وكانت الدول القومية الحديثة في رقعته الصغيرة نسبياً قد اتجهت إلى تحقيق مصالحها ولو على حساب مصالح دول مسيحية أخرى أو العالم المسيحي في مجموعه . وهكذا كانت البداية العملية أصلاً دبلوماسية وتجارية مع البلدان الإسلامية على مدى أقرب مما تحقق من قبل .

وعلى الرغم من أن الجدل الديني كان لا يزال في مرارته ونشاطه كعهده من قبل ، وعلى الرغم من أن الهدف التبشيري كان يضاعف من سيطرته على نخيلة سلطات الكنيسة ، فقد بدأت بواعث مدنية جديدة تأخذ حظاً من الاعتبار على قدم المساواة إن لم تكن أكثر . ولربما كان أوضح مثال لهذا التعبير بالنسبة لهذه الدراسة هو تقرير المراجع الأكاديمية المسئولة في جامعة كمبردج بالنسبة لإنشاء كرسي اللغة العربية فيها . فهذه المراجع تقرر في خطاب مؤرخ في ٩ مايو ١٦٣٦ إلى مؤسس هذا الكرسي « ونحن ندرك أننا لا نهدف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد بتعريض كبير من المعرفة للنور — بدلاً من احتباسه في نطاق هذه اللغة التي نسعى لتعلبها ، ولكننا نهدف أيضاً إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأنظار الشرقية ، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة ، والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات » (١) ١١

ولكن معظم ما توصلت إلى معرفته الدراسات العربية أو الإسلامية التي اشتمت لتحقيق عرض جدلي أو تبشيري أو تجاري أو دبلوماسي أو على

A J - Asbesry, The Cambridge gahooe of arabie, Cambridge (١)
1948, p. 8

أو حتى أكاديمي . قد ظلت طويلا عليها مسحة من ظلال عداء عميق الجذور . وهذا أول جالس على كرسي العربية في كبرج يعد مشروعا لم يكتمل إنقاذه . قط لتفنيد القرآن ! وكان من أعقبوه على هذا الكرسي في أول أمره خلال القرن الثامن عشر من كتب مؤلفا رائدا عن « تاريخ العرب » History of the Saracens ، كما حذ أن يقرأ القرآن لمعارضته أو تنفيذه ! هكذا يبدو أن المعرفة المتزايدة لم تقطع سوى خطوات محدودة لتبديد ما تراكم عبر القرون من موروثات ! !

كذلك لم تحدث التغيرات التاريخية تحسنا على الموقف . لقد وضع التوسع الأوروبي فيما وراء البحار يده على مساحات كبيرة من ديار الاسلام على مرّ الزمن ، وقد بلغ هذا التوسع ذروته في القرن التاسع عشر عندما صارت أوروبا سيدة لمنطقة إسلامية شاسعة يسكنها ملايين المسلمين . ولقد صعب الاستعمار السياسي أو اتبعه تعزيز ثقافي أكثر دهاء .

وتدهورت ثروة العالم الإسلامي إلى هاوية سحيقة ، وأصبح مصير مدينته إلى حد كبير في أيدي القوة المسيحية (١) .

وفي ظل الوضع الجديد بدأ التعليم المدني يعد جذوره كما أتبع العمل التبشيري أن يكون ممكنا . وتقاسم التعليم المدني والتبشير المسيحي الاتجاه إلى تغذية رُعة التشكيك في أسلوب حياة المسلمين — مجرد التشكيك على الأقل (٢) . وعمل كل من السيد المسيحي (الجهتليان) « بناء الامبراطورية » .

(١) على سبيل المثال ، Proceedings of the Church Missionary Society, 18823, p. 5 وفيه « أن حملة فتح مصر وما أثمرت عنه من آثار باحتلال انجلترا للمناطق واسعة من البلاد هو مما يزيد مسئولية السجين الانجليز في تقديم انجيل المسيح إلى مصر » .
(٢) على سبيل المثال دكتور محمد البهي : تقديم كتاب الشيخ عمود شفتوت : الاسلام ، عقيدة وشريعة ، مطبعة الأزهر ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ٣ ، ٤ ، ٥ .

والمبشر المسيحي «سفير المسيح» على التأثير بطريق مباشر أو غير مباشر في مجرى التعليم في البلدان الإسلامية . وأخرجت هاتان الطبقتان من العاملين عددا من المتخصصين الجدد في العربية أو الفارسية أو التركية أو الإسلام كانوا رواداً بين أيدي المستشرقين الأكاديميين .

وكان الطريق مفتوحاً آمناً كذلك أمام الرحالة المحب للاستطلاع . من لديه فراغ الوقت ورومانسية الخيال وثراء الجيب من الساعين إلى المعرفة الذين يخطون كتابات سطحية عن الشرق أو الآثار أو المخطوطات التي يتوصل إليها . ولكننا خلال هذا كله كنا نقبين ملاح الباحث المجرّد مثل أ . و . لين H. W. Lane الذي لم يكن يكمل أو يمل (١) . واقنع التبشير من كتابات هؤلاء أنه إذا كانت قوة الإسلام السياسية قد اهتزت فإن انحلال قوته الروحية ونحول اتباعه إلى المسيحية قد بات في متناول اليد .

هكذا كانت زاوية النظر حين استهلت الجماعات التبشيرية البريطانية — وغيرها — عملها في الشرق ، في بلدان إفريقية وحوض البحر المتوسط . ومنذ البداية كن هناك تجاوب متبادل إن لم يكن هناك تماثل في المقصد بين المستشرق الأكاديمي والمبشر الانجيلي . ويصدق هذا بصفة خاصة على المتجهين للدراسات العربية بجامعة إنجلترا اللتين أدخلت فيهما دراسة العربية لتسكون عوناً للدراسات الإلهية والانجيلية عن طريق باحثين هم أنفسهم ينتمون في سلك هيئات دينية holy orders . وهكذا عمل معهد مكبريد Mebride

(١) عاون ابن كثير في وضع معجزة شيخ أزهرى هو ابراهيم الدسوقي الذي كان مصححاً في مطبعة بولاق انظر : A. A. Paton history of the Egyptian Revolution : II, 270 quoted by Heywarth - Dunne. Printing and Translation under Mohamed Ali of Egypt - in the Journal of the Royal Asiatic Society July 1940, 315.

في أكسفورد ومعهد لي Lee في كمبردج^(١) لصالح جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society في ترجمة «بروتستنتية، للإنجيل والمزامير إلى العربية» .

وعاش التحالف بين الجانبين على وهنه خلال القرن التاسع عشر ولكنه بقي قائما بصورة من الصور إلى عهد مرجوليوت في هذا القرن ، ولم ينحل تماما قط . وتعلم الفريقان أن يراجعوا أهدافهم ومناهجهم ، ولكن ظل هناك على حاله تيار عميق من الفكر السائد — وبما غدا الآن كامنا في أعماق ما وراء الشعور — يذهب إلى أن الإسلام لا بد أن يعاد تشكيله في قوالب غربية westernization أو عصرية modernization أو إصلاحية reform ation . وهكذا صلى المبشرون وجادل المستشرقون ، وكتب الفريقان أو واصلوا الكتابة بدرجات متفاوتة من الدماء وبعد النظر في تناول الموضوع . ولنحصر الآن دراستنا في بريطانيا ، فهي موضوع هذا البحث . على أن الدراسات الشرقية في بريطانيا — كغيرها من البلاد — كانت مرتبطة بتطور الدراسات الإنسانية في الجامعات الأوروبية نتيجة لتأثير هذا التطور في دراسة التاريخ عموما وفي الاقتراب من حقيقة الإسلام بوجه خاص .

وأسهل الباحثون الانجليز والفرنسيون والألمان وغيرهم من الباحثين من مختلف الأمم بمجهود كبيرة في الدراسات العربية والإسلامية عن طريق التدريس والكتابة ونشر النصوص . واستطاعت جهودهم مجتمعة أن تهني ظروف ملائمة لرعاية اتجاه متميز للاقتراب من حقيقة الإسلام يكون غلضا كما يمكن أن يصدق عليه وصف الأكاديمية^(٢) .

(١) تعلم «سويل لي» في كلية الملكة Queen's College جامعة دراسية من جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society وذلك طبقا لما جاء في C. M. S. Committee Minutes II, 91, 349.

(٢) لاجل العرض التاريخي انظر J. Fuck, Die Arabischer Studies in Europa bis in dee Anfang des 20. Yahrhunderts, Leipzig 1955

وليس من شك أنه ثمة ملحوظ صوب هذا الهدف قد حدث . ولكن لا يشك كثيرا أيضا في أن الوصول إلى هذا الهدف لم يتحقق لعدد ذى خطر من الدارسين المعاصرين للإسلام ، سواء منهم من لقي ربه أو من لا يزال على قيد الحياة . وجهودهم تنقسم بطبيعتها إلى قسمين متميزين : نشر النصوص والدراسات التحليلية ، مما سيرد تفصيله فيما بعد . ولكن يمكن أن نقرر هنا على سبيل الإجمال أن النظرة العلمية للدارسين للإسلام من اللاطقين بالإنجليزية — وهم الذين نقصر دراستنا عليهم في السطور التالية — كانت أقل عمقا في دراسات هؤلاء منها في نشرهم للنصوص . ولا تعوزنا الشواهد على قصور التمييز حتى بالنسبة لنشر ترجمة لبعض النصوص ، حيث كان الموضوع يستسلم لأهواء الآراء الثابتة المقررة ، عن الإسلام ، مما لا يزال قائما في عقول الباحثين الغربيين (١) .

ولربما كان من غير المؤلف في مثل هذه الدراسة أن نغنى بالمستشرقين الأحياء أكثر من عنايتنا بمن أصبحوا في ذمة التاريخ . ولكن إذا كان العرف الجارى يتقبل تقديم عرض لكتاب ما يزال مؤلفه على قيد الحياة بمجرد ظهور الكتاب ، والنقل عنه في معرض التأييد أو التفنيد ، فإنه يغدو من البحث المشروع بالتأكيد أن تناقش جهود أى مؤلف في مجموعها أو أجزائها ، مدى نجاحها إذا ما تناولت موضوعات لها أهميتها الحيوية . والأحياء — لا الموتى — هم القادرون على أن يرونا في أنفسهم انعكاس النتائج التى تمخضت عن نشر آرائهم وهذا هو أحد مقاصد هذه الدراسة ، أن تذكر بعض الباحثين بالهدمة التى تحدثها آراؤهم لعقل المسلم في هذا العصر العلى .

ولا بد من إرجاء كلمة تحذير . . أن التحليل التالى — وهو ثمرة لدراسة

(١) راجع مثلا ما سيذكر بعد تحت رقم ٣ .

وتأمل استغراقا وقتا وجهدا ، لا يحمل أى روح للجدل . ويخطئ من يظنه .
اعتذارا أملاء الحواس لمقيدة دينية أو قومية . وإنما هو عرض لجهود مغلص في
سبيل تحقيق تفاهم أفضل لمسألة قديمة . وكان هذه السطور يعتقد أن ألوان
التحاميل القديم قد تكون قضاء لكثيرا منذ فجر هذا القرن لكنها ما زالت
تعيش قوية ، وما زالت فئة من الباحثين في العربية والاسلام تعمل على نشرها
في الغرب على نطاق واسع . ثم أن الكاتب يخشى أى يعزز التحامل د القومى ،
مؤخرا من شأن التحامل د الدينى ، فهناك من الشواهد ما يدل على أن الرصيد
المخزن من مشاعر العداوة للاسلام يمتد الآن إلى العرب أو على وجه أخصر
القومية العربية . ولا نريد أن ندخل في تفاصيل لا طائل تحتها ، ولكن هذا
الشعور قد يتفاهم على طريقة المصور الوسطى إلى حد يلحق الوبال بالدراسات
الشرقية والعلاقات الانسانية جميعا . ومن أجل الحرص الصادق على كليهما معا
كانت هذ المناقشة .

• • •

— ٢ —

إن بعض المستشرقين الناطقين بالانجليزية — ونحن لا نقصد منذ الآن بهذا
الاصطلاح المرتبط بالجنس والسلالة مستشرقى بريطانيا وحدها ، وإنما نقصد
مستشرقى أمريكا الشمالية أيضا — قد عرض لدراسة الاسلام خلال دراسات
للكتاب المقدس أو اللاهوت بل الواقع أن من هؤلاء من ينتظم في هيئات
دينية holy orders ، والبعض الآخر من هؤلاء المستشرقين وجد نفسه في
نطاق هذه الدراسة مصادفة نتيجة للاقامة أو خدمة التبشير أو الخدمة العسكرية
في بلد إسلامى . ولكن هناك من اختار دراسة الاسلام قصدا كوجهة له في حياته
العلمية — وربما كان هذا يصدق بصفة خاصة بالنسبة للجيل الأحدث نشوءا .

وإذا كان لنا أن نصف في كلمة ما لقوه من دربة في هذا المجال ، فن الصواب .
أن نقول إن معظمهم قد تلقى مرانا في اللغة أو الأدب — بصرف النظر عن
الأساس العقيدى في بعض الحالات . ولكن قليلا منهم من درب على معالجة
التاريخ . وربما خاض واحد أو اثنان أخيرا نوبا من مخاطر التجربة في
الفراخ الشاسع في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس .

وقد يكون هذا إحدى العقبات الخطيرة . فكثير من دراسات المستشرقين
الناطقين بالانجليزية قد تتميز بالتألق ، ولكن حين يفوص المرء تحت المظاهر
السطحية من الحواشى المتعالة والمراجع المنسقة ، يجد المرء نفسه مضطرا لأن
يواجه نذير الخطر في إلقاء القول على عواهنه والتخمين وإصدار الأحكام التى
لا يشهد لها إلا القليل من الشواهد . أولا يشهد لها شاهد قوى على الإطلاق
إن المهارة في فك رموز النصوص العربية (أو الفارسية أو التركية) شىء .
له اعتباره بالطبع ، ولكن المقدرة على إقامة المادة المختارة في بناء جامع ومن
ثم في عمل تاريخى بالمعنى الفنى المقبول شىء آخر تماما . والتاريخ بوجه عام
يتعرض لهجاء الغرباء أكثر من غيره ، وغالبا ما يتناقل الناس أن كل من
أمكنه استعمال القلم يستطيع أن يكتب التاريخ . وفي مجال الدراسات الإسلامية
تكون المادة اللغوية أو الأدبية أو التاريخية من التشابك لدرجة تلزم الباحثين
أن يتوفروا على بذل الكثير من المحاولات ، وفي خلال هذه المحاولات يجدون
أنفسهم يكتبون التاريخ من حيث لا يدرون في غالب الأمر ، وهم لم يؤهلوا
لهذا العمل إلا قليلا . ومن ثم يسهل علينا أن نعرف لماذا عولج موضوع
« الإسلام » بأقلام قليل من المؤرخين المستشرقين على صورة أفضل كثيرا من
معالجته بأقلام غالبية المستشرقين من اللغويين .

ونحن نورد فيما يلى قليلا من العثرات في مؤلفات المستشرقين التى تشهد على .

نقص المستوى التاريخي العلمي . ولكي يكون نطاق البحث محدودا وميسورا
سنقتصر ملاحظتنا على الباحثين في الدراسات العربية ، فليس ثمة مجال لاتهم
أحدهم بياض من بواض الجدل أو التبشير . وجميعهم يؤخذون باعتبارهم
متوفرين على النشاط الأكاديمي الذي يحمل في ذاته التبرير والجزاء . والمستشرقون
يعملون بالطبع خلال اضطلاعهم بواجباتهم المعتادة على تدريب دبلوماسيين
ومبشرين ورجال أعمال بجانب جهودهم في العمل على استدامة بقاء نوعهم
بتدريب من يخلفهم في التدريس والبحث ، ومن هنا تكون أهمية ما يحملون
من (ايدولوجية) بالنسبة لما يخلفونه من آثار وما ينطبع منهم على غيرهم .
ومقصدا بالضبط أن نعرض هنا لمناقشة الايدولوجية كما تحملها كتب هؤلاء ،
لأجل أن نبرز المواضع التي أغفل فيها التدقيق في اتباع القوانين المسلم بها في
البحث العلمي .

وربما كان أبرز الأمور التي لا تراعى فيها قواعد (اللعبة) ذلك المفهوم
الذي شغف به معظم المستشرقين عن دور محمد كرسول لله وطبيعة الرسالة التي
أمر بإبلاغها كما حفظها القرآن . ومحمد بالنسبة لجماعة الاسلام هو آخر رسل
الله للبشرية ، أرسل مصدقا لرسالات الأنبياء السابقين ومكلا لها . والقرآن
بالنسبة لهذه الجماعة هو كلام الله الأزل غير المخلوق ، أوحى إلى محمد منجيا على
فترات عن طريق الملك جبريل . والدعوة إلى نشر هذه الرسالة هو كالرسالة
نفسها من أمر الله ووحيه .

وأى كاتب — وإن لم يكن مسلما مؤمنا — يتخلف عن مراعاة هذه
الاعتقادات وهو يكتب عن الاسلام إنما يخاطر بتعريض نفسه للاتهام بنقص
في النظرة الموضوعية الشاملة وعند معالجة هذا الموضوع قد يكون الطريق
السليم أن يقر الكاتب وجهة نظر المسلم كاملة في تمام ووضوح لا يدعان مثارا

الشكوى أو سوء التأويل . وإذا ما كان للكاتب رأى مغاير أو إذا ما رغب في الإشارة إلى آراء مغايرة ، فسوف يكون موقفه مقبولا تماما حين يبدي ما يريد منفصلا متميزا بعد أو يقرر وجهة النظر المتعارف عليها بين المسلمين .

غير أن هذا النهج المنطقي والطبيعي في العرض قلما يتبع مع الأسف ، وكثيراً ما يحدث العكس ، فيتعرض القارئ نتيجة لذلك — ما لم يكن على علم — إلى شيء من الإحباط برأى معين ، أو يتعرض على الأقل إلى اختلاط في الأمور تجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأى الكاتب . وهكذا نجد كثيراً من المستشرقين الذين يحملون غيرهم أعباء معارفهم الخاصة يهللون ملاحظة مبادئ أولية للنهج العلمي في معالجة المسائل التاريخية . فهم يؤكدون مثلاً أن القرآن من إنشاء محمد^(١) ، ثم يذهبون مذهبا بعيدا في تأسيس الأحكام التاريخية والعقيدية والأدبية وغيرها على هذا التأكيد وسرعان ما ترتفع هذه بحض الشهرة إلى مرتبة الحقائق !

وربما كان هذا أحد العوامل الكبرى — إن لم يكن أكبر العوامل — في خلق نزعة من التشكك — إن لم يكن العداء — لدى العلماء والمسلمين المتعلمين إزاء جهود المستشرقين ويشترك في هذا الشعور خريجو المعاهد الغربية بل وتلاميذ المستشرقين المعروفين أنفسهم . ١١

لقد ذهبت الأيام التي كان يكتب فيها المستشرقون غالب كتاباتهم ليقرأها مستشرقون مثلهم ! ونحن قد نتجى جانبا الدراسات الفرعية المتخصصة

(١) انظر على أية حال H. A. R. Gibb, Mohammedanism, Oxford, 35-37 الذي يقرر في وضوح وجهة النظر المتعارفة لدى المسلمين قبل أن يعرض لتزيين القول بأن القرآن هو تمييز عن محمد صادر منه Mohammad's Utterances . وهذا آدري A. J. Arbery أبرز مستشرق الأنجليز الأحياء يعتبر القرآن نتاجا فوق الطبيعة supernatural لكنه لا يفارقه المسلمين الرأى أنه من مصدر إلهي . انظر : The Holy Koran 1953 32

specialized monographs لنجد معظم الانتاج الحاضر يقرأه ويقدره أعداد ضخمة من الباحثين والمثقفين واسعى الألق في الغرب ، ومن هؤلاء أعداد قد تكون أضخم في العالم الاسلامى . والمسلمون الآن وقد تكررت الهجمات المجدلية والتبشيرية على عقيدتهم واستطال أمد السيطرة الغربية سياسية وثقافية على ديارهم ، قد غدوا عرضة لمواجهة الأذى بصورة أشد من ذى قبل .

ولم تتوقف الآراء المنهجية المتجنبة عن أن تجد سبيلها إلى الشرع على أية حال . ولا بد أن أصحاب هذه الآراء على بينة من أنه مما يؤذى مشاعر المسلمين أن تطرح جانبا عقيدتهم الأساسية في أن الاسلام من عند الله ، وأن يعرض بصورة أو بأخرى أن محمدا قد اصطنع دعاوى كاذبة ليجعل من نفسه حامل رسالة الهية ، وأن القرآن نفسه ليس على هذا النحو سوى تأليف محتال ، أفليس يكون ادعى للتفاهم الإنسانى وأولى بالبحث العلمى أن تترك أمور العقيدة على حدة ، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهورا وأيسر إدراكا مثل الأدب والفن والعلم ، وهى مجالات على الرغم من جهود المستشرقين ما زال يعترضها الكثير من علامات الاستفهام ؟ وليس من شك في أنه من الممكن لمستشرق مسيحي (أو يهودى) يعتقد غير عقيدة المسلمين أن يوضح مفهوم المسلم لدينه في تعبير المسلم واصطلاحه^(١) . وهو حين يفعل ، لن يكون أكثر اقترابا من المنهج العلمى لحسب ، ولكنه سيجعل نفسه في مركز أفضل كي يفهم مكان دعوة الاسلام بين أحداث التاريخ .

إن المسلم المؤمن والمستشرق المتشكك هما أيضا قطبان متنافران بالنسبة لأصول الاسلام ، وهنا أيضا تنزع آراء الغالبية من المستشرقين الناطقين

(١) مثل هذا العرض أوردته دانيال N Daniel في Islam and the West the Making of an Image (Edinburgh, 1960), 305.

بالانجليزية وغيرهم إلى خلق شعور الاستياء بين المسلمين ، وبالتالي وضع دقبات خطيرة في طريق الحركة الفكرية بين الجانبين . فالمستشرق وقد طرح احتجاج المسلم لعقيدته في الأصل الإلهي للإسلام وقرر أن محمدا كانسان ودون أية وساطة إلهية هو المسئول عن إنشاء القرآن فد غدا جد مشغول باستكشاف «الأصول» لليهودية المسيحية دون التوصل إلى نتائج حاسمة أخيرة ، اللهم إلا الإشارة لمقابلات واضحة جلية ، ثم لإزجاء الحديث في معرض هذه المقابلات ، وهو حديث يتخذ سمة التعامل أو التجادل حول الواضح الجلي ١١

إننا نستعمل كلمة «التجادل» قصدا للتعبير عن هذا النوع من الحديث speculative وذلك للسبب التالي . فلننس لحظة ما يؤمن به المسلمون ، ولنعطى المسألة اعتبارها كمسألة تاريخية صرفة (١) . ولنفترض جدلا أن القرآن من إنشاء محمد ، كيف يتسنى لدارس للتاريخ أن يثبت اقتباس محمد من المصادر السابقة عليه ؟ إذا كانت المسألة بالتخمين [فليس ثمة كسب وراء ضياع الوقت في اختبار التفاصيل ، أما إذا كان الأمر غامضا لنهج تاريخي صارم صنيف ، فإن أى شاهد يقدم جدير بالملاحظة الدقيقة . وعلى أية حال فإن أى شاهد قائم أو مستعمل لتعزيز دعوى الأصل اليهودي المسيحي لا يثبت للراجعة والنقاش .

ولا يمكن قبول المقابلات وحدها في موضع يحتاج إلى شواهد حاسمة

(١) أبدي قميس انجليزي وعالم مبرز أيضا هو بيرتر B.W. Barnes في كتابه The Rise of Christianity, London 1948 كيف كانت أصول المسيحية - واليهودية من قبلها - عميقة الجذور في تراث المرق الأدنى من أساطير وخرافات ووثائق والمؤرخ الذى ينظر إلى الكتاب المقدس وإلى القرآن كوثائق إنسانية قد يطالب المستشرق الذى يجادل عن دعوى الأصول اليهودية المسيحية للإسلام بأن يدقق في الملاحظة والتأمل ثم يبدى ما ينضج له من انعكاسات !

ذات نتائج قاطعة . وهيات أن تكنى التفت المقتطعة والاشارات والاستدلالات .
المعتسفة والتخمينات الذكية فى هذا المقام ، فضلا عن أى مقام ! ونحن نحتاج
لتخيل قوى جدا لتابعة القول بأن محمدا — الذى قررت الأصول الدينية أنه
لم يكن يقرأ أو يكتب كن على التخطيط الذى أنشأه المستشرقون له قد جلس
ماكفا فى مكتبته يبحث كتب الأولين لينقل عنها^(١) لاجل تأليف الكتاب
المعروف بالقرآن ! قد يحمل هذا التعبير بعض المبالغة بغير شك ، ولكنه
يحمل ما تذهب فيه هذه الدعوى إلى التفصيل !^(٢) .

إن المقابلات والمشايات خداعة للغاية ! ! إنها لا تكون بالضرورة دليلا
عليا على نسبة كتابين متشابهين ، إذ يعوزهما التدليل على الاقتباس الواعى من
اللاحق السابق . وقد يجوز أن يكون كلاهما ناقلا عن مصدر ثالث مشترك !

(١) انظر مثلا A. Guillaume, the life of Mohammed, Oxford 1956, 655, «an allusion to Matt. xxi, 86' a quotation from the Gospel» 33f. Montgomsry Watt, Islam and Integration of Society, London 1961, 262. «quotations from the bible begin to appear in muslim works...» .

وكل هذه الاقتباسات قد حدثت حين لم يكن هناك ترجمة عربية للكتاب المقدس يقتبس عنها !
(٢) مثلا Rosinthal, the influence of Biblical Tradition on muslim historiography in B. Lewis, P. M. Holt (eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962.

وبينا يتابع روزتال القول بأن القرآن من إنشاء محمد ، وأنه استمد الأجزاء التاريخية من
الأقل من مصدر يهودى مسيحى متأخر نراه أ كثر دقة من الباحثين القدامين هذا المذهب .
فهو يبدى إجماسا تاريخيا حين يستخدم كلمة (متأخر) Altimate كما يبدى حيادا عقليا
بالتعذر من إلقاء القول على مواعنه speculation والآراء السبقة preconceived
ولكنه يترلق مستسلما لتأثير الأيحاء نفسه فيقبل فروضا لا يقوم عليها دليل (انظر 6-35 PP
Gerpessins) . وربما كان ناشرو هذه المجموعة القيمة من المالات أ كثر دقة فى هذا الصدد ،
فقد قرروا فى مقدمتهم (11 , 2 PP) أن الفرق الأوسط « شهد مولد ثلاث ديانات كبرى
البشرية ، اليهودية وخليفتها لمسيحية والاسلام » وسوف نأتى فيما بعد تحت رقم (٣) مناقشة
لهذه النقطة فيما أبدى من ملاحظات .

والحق أن الباحث الذى ينظر إلى الكتاب المقدس والقرآن على انهما وثائق إنسانية قد ينزع بمهطق سليم إلى تلقع بعض ما جاء في آثار الزرات السامى المبكر للشرق الأدنى . وعلى أية حال يحتاج إنبات الاقتباس الفعلى بالضرورة إلى شواهد أكثر إقناعاً مما جرى عرضه حتى الآن .

إن فيكو Vico هو الذى قال إن الأفكار تنتشر عن طريق استكشاف كل أمة — أو ثقافة — مستقلة عن غيرها لاحتياجانها فى أية مرحلة من مراحل تطورها^(١) . ولقد قال أحد المستشرقين البارزين نفس القول مع تعزيز بتوضيح إذ يؤكد أن الثقافة المستعيرة — وهى و حالتنا التى نعالجها الآن النظام الدينى — لابد أن تحس هى نفسها حاجتها خلال تطورها الداخلى إلى غذاء من الخارج . وكل ما تستعيره فى هذا السبيل لن تلتفع منه إلا إذا استند إلى هذه العناصر من الثقافة القومية — أو من الدين — التى تطلبت الاستعارة والثقافة الحية — أو الدين — ترفض تلقائياً كل العناصر الدخيلة التى تتعارض مع قيمتها الأساسية^(٢) .

وكانب هذه السطور لا يرى فيما أريق من مداد سود صحائف المجلدات المتعددة عن « أصول » origins الإسلام دليلاً مقنعاً بالمعنى التاريخى ، بحيث يثبت أن مثل هذا الاقتباس قد حدث فعلاً . بل على العكس نرى الشاهد المعاصر الوحيد الذى ما زال باقياً هو من آيات القرآن نفسه ، وهذا يستبعد مثل هذا الاحتمال بأقطع عبارة ومن المستغرب أن هذا الشاهد يطرح جانباً فى

(١) هلامن R. G. Collingwood, The Idea of History Oxford 1951, 69, 71 .

(٢) H.A.R. Gibb, « The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe » in the 'Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, XXX VIII, 1955-6, 85 : 7 .

الغالب ، ومن هنا تأتي ملاحظة باحث حاذق له جهودُه المشكورة في الدراسات..
الإسلامية حيث يقول : « إن الإسلام يمزج دائماً بين المقدرة على تمثيل
العناصر الأجنبية والمزوف عن الإقرار بالأصول التي استمدت منها ، (١)

وهذه ملاحظة تستحق البحث ولو بصورة عابرة ، ما دامت قد أوردت
بصورة عابرة ! فإذا كان المقصود بكلمة الإسلام هو مدينة الإسلام أو حضارته.
أو ثقافته ، فإن مسألة تمثل العناصر الأجنبية أو مصادر هذه العناصر لم تكن
قط محل إنكار (٢) . أما إذا كان المقصود هو العقيدة والدين ، فإن كانت هذه
الكلمات لا يكاد يحتاج إلى من يذكره أن الإسلام إذا ابتغى أن ينفض عنه
ما كان مشاراً لنعيه عليه ، فإنه لن يكون بعد هو الإسلام في خصائصه المعروفة
ولسوف يتخلل عن التعاليم الصريحة في كتابه المقدس . والإسلام كمقيدة كل
لا يقبل التجربة ، إما أن يؤخذ كله وإما أن يترك كله .

هناك مثال لكثير من الآراء الفطيرة التي يكاد يخفيها ما يساق من عبارات
تبدو مقبسة ولكنها تفقد روحها يا فاعام النظر عن قرب . وحتى المستشرقين
الذين توصلوا مع أنفسهم إلى التوافق على قبول صدق محمد والاعتراف بأنه
دعا إلى دين جديد متميز بما أساسيا يعودون ليؤكدوا في الوقت نفسه أن
رسالة محمد لم تكن كلها من مصدر إلهي ! وهذا نص لباحث آخر له أبحاث قيمة

(١) G.E. von Grunebaum, Islam : Essays in the nature and
growth of a Cultural Tradition, London 1961, 228 .

(٢) ومن هنا يجب مناقشة مدى سلامة ملاحظة أخرى لقون جرونباوم انظر « Prob-
lems of Muslim nationalism » in R. N. Frye (ed-), Islam and the
west, The Hague 1957, 29 .

« . . . إن الضغط المحافظ يضطر إلى إخفاء الاستمارة بغير الإمكان وراء حجاب من
الأساطير « ortigenetic legend » انظر مناقشات أخرى لهذا الموضوع تحت رقم
» فيما بعد .

عن حياة محمد ، إنه يقول : « إن على الإسلام أن يقر بحقيقة أصله — ذلك التأثير التاريخي للتراث الديني اليهودي المسيحي »^(١) . وهنا تؤخذ مسألة « الأصول ، كحقيقة مقررة ويشار إليها على هذا النحو دون تمحيص أو مناقشة »^(٢) وإذا ما استعرتنا أسلوب النص ربما قلنا إن على الكاتب أن يقر بأنه لم يصب على أى وجه من الوجهين : عندما اعتبر محمد نبيا صادقا ثم عزا إليه التلاعب ، مادام وهو الذى يفترض أنه مؤلف القرآن لم يعترف بما اكتسبه من أفكار الآخرين .

إن هذا الازدواج يرجع للتناقض مع النفس ، وهو غير مقنع فى أى من وجهتى النظر فى المسألة ، لأنه لا يؤيد إحدى الوجهتين كاملة ولا ينقض الأخرى تماما . والمسلم المؤمن سيظل على موقفه ، كما سيبقى هذا المجادل على موقفه . أما الكاتب الذى درب على معالجة التاريخ فهو لا يحاول أن يركب جوادين فى وقت واحد . وقد تكون هذه المحاولة للتوفيق جذيرة بالتقدير ، ولكن نتيجة المحاولة غريبة لآمال كل من المؤيد للتقيدة والمعارض لها على السواء ، كما أنها لا تلقى ترحيبا من المؤرخ المحايد الذى يفتقد الأدوات اللازمة للتحليل . والحق أنه على الرغم من التقدم فى كتابة التاريخ العلمى فإن هؤلاء «الازدواجيين dualists» فى الدراسات الإسلامية قد أسهموا بمجهود قد تكون متميزة فى ذاتها ولكنها تدل على إدراك أقل مما كان لدى المتطرفين السابقين من

(١) W. M. Matt, Islam and the Integration of Society London 1961, 203.

(٢) أنظر مثلا : B. Lewis, The Arabs in History London 1960 . وهو فى هذا الكتاب تلوجز غير الموثق يستعمل لغة أكثر حذرا حين يقول ص ٣٩ « ... » . وعلى وجه الاحتمال من التجار والرحالة اليهود والنصارى الذين تأثرت معارفهم بمؤثرات مدراسيه أو مشكوك فى صحتها » .

مؤمنين ومجادلين ، والذي يحاول اللاحقون جامعين عن وعى أو غير وعى أن
يشغلوا أماكنهم ويحلوا محلهم .

- ٣ -

من الواضح أن الفارق بين معنى الإسلام لدى معتقيه وصورته التي يرسمها
الله المستشرقون تمس أسس العقيدة الإسلامية ذاتها . وعلى الرغم من أن التقدم
نحو البحث الأكاديمي ليس محل جدل فإن من الواضح في هذا الصدد أن صورة
العصور الوسطى للإسلام قد ظلت في جوهرها دون تغيير ، وإنما فضت عنها
التياب القديمة لأجل أن تضع ثيابا أقرب إلى العصر . وتعدد علام الإصرار
على الأفكار العتيقة سواء فيما يتعلق بالقرآن ومحمد أو ما تعلق منطقيا بالعقيدة
والشريعة والتاريخ في الإسلام . وليس الاطناب أكثر من ذلك في هذا الأمر
بمرغوب أو مفيد . وإنما نعود إلى تقدير الموضوع من زاوية أخرى .

لقد كان من نتائج التوغل الغربي في ديار الإسلام أن تعرض عقل الشباب
لمجادلات مضللة عن طريق التعليم المدني أو الجهود التبشيرية إلى حد كبير ، وهي
مجادلات سبق أن صيغت لتوافق من تقوضت العقيدة المسيحية في صدورهم تماما
في أوروبا الغربية . ولكن على العكس من أسلوب الجدل الوسيط ، كان للنهج
الجديد هدف إيجابي وخاصة بالنسبة للبشر ، هو التحويل للمسيحية . وهذه
الطريقة في أبسط صورها هي طريقة «مقارنة الديانات» ، Comparative
Religion التي تحاول أن تقارن المسيحية بالإسلام ، لغير صالح الأخير في
الغالب الأعم . وما زال هذا الأسلوب قائما في أيامنا وإن كان لا يصرح الآن
بمقاصده الإنجيلية الصريحة .

وهنا يكون الأمر أيضا أكثر دلالة إذا قدمنا أمثلة صريحة ، ولكن يمكن

أن تقرر أولاً بضع مبادئ عامة . لقد كان منشأ دراسات مقارنة الأديان في الغرب يرتبط بالجدل ، ولقد سبق أن قورنت اليهودية بالمسيحية ، وبدلاً من أن تؤدي المقارنة إلى تنمية الفهم الصحيح فإنها قد ولدت مزيداً من العداوة . وهكذا كانت النتائج بالنسبة لمقارنة اليهودية والمسيحية بالإسلام عن طريق اليهودية والمسيحيين الذين اعتنقوا القول بأن الإسلام هو ثمرة لإحدى الديانتين السماويتين السابقتين عليه أو ثمرة لهما معا . وبينما نجد هناك علاقات اتصال عضوي organic relationship مسلم به بين اليهودية والمسيحية ، فإنه ليس من المسلم به أو المدعم بالبرهان العلمي وجود أى علاقة اتصال بين أيهما وبين الإسلام . وإنما نجم العداوة اليهودي أو المسيحي للإسلام من صراع سياسى وعقائدى على مدار التاريخ ، ولأنه لتعليق مؤسف بالنسبة للحكمة الجامعة لدى هؤلاء العلماء من أتباع هذه الديانات ، أن يذكر أنهم لم ينجحوا قط في إزالة أسباب العداوة والخصام المتبادلين ، ولا بد أن يتقبل المستشرقون نصيباً من المسؤولية عن استدامة هذه الحال المحزنة للأمور .

ولذلك فإنه ما لم تحدد أهداف مقارنة الأديان في المجال الإسلامى بوضوح وما لم تقبل قواعد معينة لمنهج المقارنة من العاملين فيها ، فإن هناك مخاطرة بأن تتمنص المقارنة عن مجادلة جوفاء ، وقد يدعى هنا أن الراغبين في القيام بهذه الأبحاث لا يضمنون جوائزهم على مقاصد جدلية أو تبشيرية وأن اهتمامهم الرئيسى هو اهتمام أكاديمى . وإذا كان ذلك كذلك ، فإنهم لا بد أن يتبينوا أن المقارنة تتطلب التسامح والتجاوب والتقدير من يضطلع بها ، إذ يكون الهدف الرئيسى هو تعميق إدراك المرء لثقافته القومية — أو تراثه وتقاليده — tradi- ton ولثقافة الأخرى — أو التراث والتقاليد التى تجرى المقارنة معها . ومثل هذا الفهم من شأنه أن يربى انجاساً نقدياً لا بالنسبة لثقافة الغير

— أو تراثه وتقاليدہ ، بل بالنسبة لثقافة الباحث نفسها — أو تراثه وتقاليدہ .

وعلى ذلك فإن أى مسألة تدرس دراسة مقارنة لابد أن تقرر بالتعبير المقبول لدى هؤلاء الذين استمدت هذه المسألة من تراثهم وتقاليدهم . — أو دياتهم بالنسبة لموضوعنا . ولا بد أن يوصل بين سائر الظروف المحيطة بها ويحكم عليها طبقا للقيم السائدة في النظام القوى الذى تنتمى إليه . وإذا ما نالت هذه المبادئ الأولية القبول فإن أى كاتب يستشعر عداوة أو نفورا أو مجرد الإعراض عن تراث غريب عليه يجب أن يعتبر صفرا ، وعليه أن يعتبر نفسه فى أمانة غير صالح عقليا وعاطفيا لمحاولة المقارنة التى لن تثمر نفعا ملموسا للبحث العلمى فى هذه الحالة .

وبينا لا نجد أحدا لحسن الحظ من المستشرقين الناطقين بالإنجليزية المعاصرين يبدى مثل هذه الضغينة وهذا الحقد بصورة معينة — مثل مانجد فى مؤلف لامنس المعروف Lammens إلا أنه قد نددت بمن حاول المقارنة منهم هنا أو هناك بحملات دبنة أو عقائدية من شأنها أن تقلص من قيمة جهودهم وتهز الثقة فى أبحاثهم .

إن النظر الأول للإسلام يكشف عن مواضع شبه بينة وبين المسيحية ، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافاً أساسية . وهذه الحقيقة كانت غالبا ما تثير المبشرين فى الماضى ، وما زالت تستميل قليلا فى المجال الأكاديمى . إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد كـ أصول للإسلام ، وينزع المبشر والباحث الأكاديمى إلى أن يتناسى وهو ينال من قدرة محمد بطريق مباشر أو غير مباشر ، كيف يقدر المسلمون الأحياء المسيح !

وفى كتاب قريب من سلسلة بنجوين Penguin عمل مستشرق هو قسيس .

انجليكاني على عقد عدة مقارنات ليظهر أن الإسلام كان في صدق صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية^(١) وعلى كل حال فقد قدّم المؤلف الحجة لتبرير التساؤل عن كفايته كقاض غير متحيز وليس فقط بما أبداه من آراء غير مقنعة ولكن أيضا بما أقرّ به من مشاعر إزاء الرسالة المودعة في ثنايا القرآن . إنه يقر في أحد مواضع الكتابة أن للقرآن بالنسبة إليه ومن على شاكلته في التفكير (فهو يستعمل ضمير (نا) الدالة على الفاعلين) مضمونا رجسما يدعو للتأخر Repellent Content^(٢) والكاتب يتكلم في موضوع آخر عما يشير (نفورنا) من بعض الصور في الإسلام ، دون تحديد^(٣) وفي هذا ما يكفي لاقناعه كي يتعد عن الموضوع ولكنه لم يراجع عن محاولة ترجمة السيرة إلى الإنجليزية، واتخاذها مادة تستعمل في التعليق وغيره كي يعطى تحامله النعمة الملائمة . وما دام قد نشر من قبل قدّمه مفصل لترجمته^(٤) فليس من حاجة إلى أن يقال المزيد في هذا الصدد .

وهناك دارس آخر للإسلام هو أيضا من رجال الكهنوت يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحي speculation الذي يعرض للتشابه بين المسيحية والإسلام . وهو يكتب : إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضعها خلال طراز الاعتقاد الذي يؤمن به^(٥) ،

A. Guillaume, Islam, 1954, 162-6 et passim. (١)

ibid, 74 . (٢)

The Listener, London, October 16, 1952, 635 a. (٣)

A.L.Tifamy, the Life of Mohammed A critique of Guill- (٤)

aumés English Translation Islamic Quarterly III, No 3, pp. 196 - 214.

W. C. Smith, Islam in Modern History, Prinaton 1957, 17 (٥)

وشأن كثير من التعميمات لا يبدو مثل هذا النص منصفاً كما يحاول أن يكون.
فإن المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا طوال القرون يحاولون فهم الإسلام —
أو إساءة فهمه من خلال اصطلاحات المسيحية . أما النظرة الأساسية للإسلام
فقد ظلت على حالها لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في
القرآن^(١) . ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر . والمسيحي
لا يواجه في كتبه المقدسة قيوداً صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم عن
الإسلام ، ومع ذلك فهو يرفض لا رأى المسلم في المسيحية لحسب ، بل رأيه في
الإسلام أيضاً ، وهو يسعى جاهداً لتغيير الرأيين !

وصاحب العبادة المشار إليها في الفقرة السابقة هو رجل خبير في أبحاث
الإلهيات ، وقد بدأ وجهته هذه مدرسا في معهد تبشيري في لاهور . وهو
يجمل من كتاباته اعتذارا لمحاولته لإدراك أحد الأهداف المسيحية . وهو في هذا
السيريل يناقش خطأ شائعا كما يقول بين المسيحيين والمسلمين وهو افتراض
« أن دور المسيح في المسيحية ودور محمد في الإسلام مما يمكن المقارنة بينهما ، »
وهذا التقرير مضلل أيضا ، إذ أن مثل هذه المقارنة إنما تصح في جانب المسلمين

(١) هذه فرصة مناسبة لتقديم عرض سميت W. C. Smith الشاعرى لكتاب City
of Wrong (A Friday in Jerusalem) الذى لمرته The Muslim World في عددهما LI, april 1961, 134-7 والكتاب ترجمة لرواية كامل حين الفلسفة العربية
« قرية ظلمة » . وقد بالغ عارض الترجمة أكثر من المترجم في أهداف الرواية ، حتى اعتبرها
« حركة كبرى » من مسلم له مكاتبة نحو رأى المسيحية في الجمعة الحزينة ولقد كان جب H.A.R.
Gibb أكثر اتزاناً - حين لاحظ أن الإلهيات كانت بعيدا عن مقاصد الرواية ، إذ أنها تفل إلى
جانب الآراء الإسلامية الأساسية كلها ، ثم هي تدبّد أية إشارة إلى الرمزية المسيحية المتعلقة
بالقصة . انظر 9 - 158 69 - 1959 Religion in Life وعمل هذا التهج من
الحكمة نجد عرض البرت حوراني Albert Hourani الذى يثبّن أن الرواية تعلى « الجواب
الإسلامي الدقيق Orthodox » على سؤالين أساسيين : هل المسيح ابن الله ؟ وهل صلب حقا ؟
انظر Frontier II summer 1916, 129 . وقد ذمّت هذا للنهب في عرض للترجمة
ومقدمة المترجم ، انظر 1-280 (1961) Ms. 3-4 Die Welt des Islam. VI,

الذين يؤمنون بالمسيح رسولا من رسل الله للبشرية ! أما بالنسبة لجانب
المسيحيين عامة والمستشرقين خاصة فإنهم إما لا يعترفون بمحمد رسولا أو يرونه
قد وقع في لبس فظن نفسه رسولا — كما بدا من العرض السابق . وفي مثل
هذه الظروف ، في أى جانب تصح المقارنة ؟ والصفحات السابقة تبرز إلى أى
مدى تعقدت من قبل دراسة الإسلام وحياة محمد بما أدخله المستشرقون من
مسائل جدلية لا سبيل لحلها . وإذا ما استفدنا أنفسنا من هذه الورطة ، فإن
الفروض المقارنة المعروضة إذا ما أخذت مأخذ الجد فإنها توقفت
في شرك جديد ! .

إن هذه الفروض تذهب في إيجاز إلى أن دور محمد في الإسلام ودور القديس
بولس في المسيحية أكثر قابلية للمقارنة ، وأن القرآن يمكن مقارنته
بشيوخ المسيح ، في حين يقارن حديث النبي بالكتاب المقدس ! وقد توالى
عرض المزيد من المقابلات (١) ، ولا يعني هنا الصورة التي يمكن أن تستقبل
بها مثل هذه (المطابقات) في الدوائر المسيحية اللاهوتية وإنما يهمنى الغرض
الذى أعلنه الكاتب في عباراته وهو « الاتصال ، Communication
أو التواصل intercommunication بين المستنيرين من المسلمين والمسيحيين .
ترى هل تكون هذه المماثلات analogies مؤدية إلى الهدف ؟ إن الأمانة
الصادقين غالبا ما ينسون كأفراد ما تتضمنه أفكارهم حين يواجهون عقائد
الآخرين ومشاعرهم وتحاملهم . ومن الصعب في حالتنا هذه أن نتصور
أن مؤلف هذه المماثلات يتوقع لما أن تجد ترحيبا لدى علماء المسلمين ولنستبعد
سوء الفهم بالنسبة لمقصد هذه الكلمات . إن المماثلات ليست وحدها مثار

The World of Islam, Studies in Honour of Philip (١)
K. Hithi London 1960 47 : 59 .

التساؤل بالدرجة الأولى ، وإنما يثير التساؤل قبل كل شيء هذه الـراية المصطنعة التي يعرض تحتها هذا كله ، هذه الدعوى العريضة عما لـهذ المسلك من معان جلية وآثار في تنوير المسلمين ١ .

والحقائق الثابتة عن ردّ الفعل بين المسلمين لا يبدو أنها تعنى الكاتب أو تدعوه إلى الروية ١ وهو نفسه يقر بأنه عرض إحدى مآثلاته على مسلم متحرر يحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن ، فصدّم بها كثيرا ولم يتردد في رفضها . ولكن هذا لم يقنع المؤلف ١ ولـسنا في حاجة للذهاب إلى الأهر لنكتشف معارضة أقوى . إن الكاتب نفسه قد رجـع إلى ثلاثة من يسمون « بالمتغربين Westernized » من المسلمين كل على انفراد ، وكانت الإجابة واحدة على اختلاف في درجة التعبير بين الحدة والركة ، قد وصفت هذه المحاولات بأنها « سطحية ، و « نافية ، و « كفر صراح ، ١ . . . ترى مع من يكون إذن « الانفصال ، « والنواصل ، وإلى من يكون « التنوير ، ؟

إن الجدل السطحي الضعيف ، وانتزاع المقابلات واصطناع المآثلات قد يكون جذابا لأستاذ في مقارنة الأديان يرى واجبا عليه أن يحاول واعيا كي يجد بصورة ما موضوعات للمقارنة كما قد تكون هذه العمليات المتوهمة بما يعنى المبشر الذي قد يستخدم هذه المآثلات لاستئناس المقاومة وفتح الطريق . وربما كانت هذه المحاولات نافعة أيضا لمدرس غير مسلم في جامعة غربية كطرائف تعطى لعمله شيئا من الحياة ١ ولكن صدوره عن عقل مسيحي متخصص في الإلهيات وغارق في الإصطلاحات المسيحية ، يجعله على الأقل بغير ثمرة لمن هم على علم من المسلمين (١) فإن الأمر في حقيقته حوار اجتماعي لأجل أن يكون

(١) انظر مثالا الدكتور محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي القاهرة ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م ص ١٨١ .

مشرا فلا بد أن يتناول موضوعات تكون مقبولة ومشيرة للاهتمام عند كل من الجانبين .

وهذا مبشر قديم يحاضر في الشريعة الإسلامية بجامعة لندن ، يعمل على تضمين مقالة واحدة كل اعتراضات العصور الوسطى على محمد وعلى الإسلام ، على نهج أقل من نهج زميله الذي أشرنا إليه الآن تبصرا ودهاء . ولا يبدى احتراما يذكر لذلك القارىء . ومن المدهش أن يعان المؤلف في مقدمته أنه يقدم « معلومات صحيحة ، لمعالجة الدراسة » موضوعيا ، حتى يكون « نصفاً مدققاً ، ويتوقى » المقارنة عن طريق المقابلة مع المسيحية ، adverse comparison with Ohristianity^(١) ولكن بعد هذه الأعلانات كلها عن الموضوعية يكتب الكاتب أنه « لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة ، أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلبود وبعض المصادر المحرقة ، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاعياً بأن محمد قد استمد إلهامه منها !

وقد يشير انتقاء الكلمات وحده الشك في أمر كفاءة الكاتب كي يكون قاضياً ، ولكن معالجته الفعلية للوضوح في مجمله يكشف عن هذا بصورة أوضح . ولقد تعرض شخص محمد لكثير من الاقراء ، ولكن يظل الافتراء الرئيسى هو ما يمس جوهر رسالته وتقديمه القرآن ككلام لله في حين أنه ليس كذلك ! وهكذا نهج الكاتب بالنسبة لمحمد وبالنسبة للإسلام . وعلى هذا النحو يكون الحجج إلى مكة — إحدى دعاتم الإسلام الخمس — مفتقدا للباعث المعنوى moral uplift ، ويكون دين الإسلام كله على أحسن الاحوال

J. N. Anderson (ed.) the Worlds' Religions, London (١)

1950 وليس الناشر سوى مقال عن الاسلام 98-52 PP كما له مقدمة وخاتمة . والنصوص المذكورة سابقا في صفحات (1 n), 85 (n.1), 82 (n.5), 60-59-58-56-54-7-8 . 8 - 92, 93, 97 .

« باردا شكليا ، ١ والمؤلف يقول كسابقه إن مستويات الإسلام الأخلاقية قد جعلته ينفر ١

ويتضح تماما ما إذا كان هذا المنهج يرقى إلى الموضوعية التي وعدنا بها الكاتب أم لا . إنه لا ينسى ماضيه كبشر قديم ويكتب من هذه الزاوية . وهكذا يصدر الحكم في شأن « قنائص » الإسلام من زوايا مسيحية أوربية عصرية ١ ويكون الهدف إنجيليا خالصا ١ وبالنسبة للتطورات المحتملة داخل الإسلام في العالم المعاصر يناقش الكاتب فرص الشيوعية ، ولكنه يؤمل كما يظهر في « تحول على قياس لم يسبق له مثيل إلى المسيحية التي لم تعرض بعد بالصورة المناسبة للعام الإسلامي ، ١ وهو إذ يخوض بعض المناقشات المعروفة عند المبشرين يجد من العقبات التي تعترض الطريق نحو « تحويل المسلمين إلى الإنجيل ، evangelization To Islam حكم الردة ، واقتفاء النصوص التي تعين على تحويل المسلم عن دينه في القوانين المصرية التي صدرت مؤخرا (١) ١ وهو يختتم مقاله في أسلوب شعري « إن العالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة للملايين المسلمين ، ١

وليس ثمة حاجة لفحص مؤلفات الكاتب التي تتعلق بمهنته ، فهي معلومة موصوفة في مجال العمل القانوني المعاصر في عدد من الأقطار الإسلامية . فإلى جانب الحكم الأخلاقي المتكرر طبقا للنظرة المسيحية ، فإن هناك فكرة رئيسية قد عرضت في السطور السابقة . والشريعة الإسلامية ليست نصوصا جامدة ، وقد تعرضت خلال التطبيق لمحاولات التجديد والتنقيح ، وبصورة قوية في الزمن القريب . ولكن الكاتب لا يعني كثيرا كما يتضح من كتابته بفهم.

(١) انظر مثلا J. N. D. Anderson, Islamic Laws in the Modern World, New York, 1959 98.

تاريخ الشريعة الإسلامية ! إن الأصول الرئيسية للشريعة هي القرآن والسنة
فالشريعة طابعها الإلهي ، ولكنها تستمد من مصادر أخرى بجانب هذين
المصدرين خلال تجارب الإنسان في الحكم ، فهناك مجال للصنعة البشرية
أيضا . ومن هنا يكون القانون معرضا للراجعة والتنقيح من الإسلام إلى
أيامنا هذه (١) .

ولنضع موضع التقدير — على سبيل المقابلة — مسلك باحث له جهده
المتميز في دراسة الشريعة الإسلامية . إنه لا يدفع النتائج إلى ثانيا بحثه في تحامل
تعليمه عداوة متأصلة كامنة (٢) وعلى الرغم من أن بعض أهل العلم من المسلمين
يجدون تحليله متشككا وقد يناقشون مؤلفه تفصيلا ، إلا أن دراسته الرئيسية
على الرغم من ظاهرها ليست مما يصطلم تماما مع أصول الإسلام . فسواء
أكانت الشريعة الإسلامية طبقا لنظرة الدين مستمدة بالدرجة الأولى من
القرآن والسنة ، أم كانت ثمرة تمحيص فقهاء القانون القائم المؤلف existing
customary law وأصحاب الخبرة الإدارية كما يقرر البحث المشار إليه ،
فإن النتيجة في الحالين واحدة . وبالنسبة للجماعة الإسلامية في عهدنا المبكر
كان هذا النتائج نظاما قانونيا يتفق مع القرآن والسنة والتجارب المعتمدة .
ويلزم مثل هذا الحياد العلمي في دراسة التجربة القانونية المعاصرة ، فلا يحتلظ
باعتساف الأحكام الخليفة أو العناية . والتشريع الحديث في صورته المنسقة
التي انتهى إليها ينبغي أن يوزن بموازين الإسلام . وطبقا لهذه الموازين لا بد
للتشريع الحديث كي يكون ناجحا أن يكون مزاجه التركيبي الخاص synthesis

(١) انظر مثلا الملاحظات التمهيدية فيما بعد تحت رقم ٤ .

(٢) J. Schacht, The Origins of Mohammeden Jurisprudence (٢)
Oxford, 1950 .

كما كان للتشريع في عصوره الأولى . ولن ينفى هنا تشكيل آلى جديد لنصوص التراث القديم ولا تركيب مدى يستر وراء واجهة إسلامية . إن ما يلزم في هذا الصدد هو « تقويم الحياة الاجتماعية العصرية والفكر القانونى المعاصر من زاوية إسلامية » (١) .

— ٤ —

عندما استغرق المجدليون الأول في الإساءة إلى الإسلام والتضليل في فهمه ، كان غرضهم تخريبيا هداما . وبدخول الأهداف التبشيرية أصبحت هناك حاجة إلى شىء من « الموضوعية » ، وأصبح منهج العمل مزيجا من تشويه الإسلام وإظهار معاييه ، ولكن على أساس من وقائع أكثر ثباتا لأجل المقارنة مع المسيحية . وقد هجرت الآن الطريقة الأولى عمليا ، أما الثانية فقد هوى منها شيئا ما أو ألبست زيا جديدا . ومن صورها المعتدلة القول بأنه لا بدّ للإسلام من « إصلاح » reform . ولا نستطيع أن نقين أول من نادى بهذا الاقتراح أو استعمل هذا التعبير في دلالة الغريبة . ولكن من الواضح جليا أن كثيرا من الهراء قد سطر حول هذا الموضوع حتى غدا من الضروري استجلاء معانيه .

إن المستشرقين — وبخاصة البروتستانتين منهم — لم يستطيعوا أن يحرروا أنفسهم مما يمكن تسميته بـ « بحتية » الإصلاح ، في دين من الأديان ! ولعله لا يكون مجرد مصادفة أن الباحثين اليهود (والروم الكاثوليك) قلما ينشطون للمشاركة في هذا الموضوع الذى يكاد يكون حكرا للباحثين البروتستانتين . وعلى الرغم من أن المطابع قد قذفت بكثير من المحاولات التى تتناول مسألة

J. Schacht, Problem of Modern Islamic Legislation in (١)
Studia Islamica, xli, 129.

« الإصلاح » في الإسلام المعاصر ، وعلى الرغم من أنه لا تبدو بوادر توقف أو تناقص في هذا السيل المنهر يبدى. ويعيد القول في فكرة أو فكرتين بعبارات متباينة ، إلا أننا مازلنا نفتقد صياغة واضحة متلاحمة الأجزاء . لهذه الأفكار فيما نشر وبصرف النظر عما يخفيه هذا القناع في أعماق اللاشعور ، فإن اقتراح « إصلاح » الإسلام إذا أخذناه بظاهره يمثل محاولة أخرى لتغيير وجهة نظر المسلم عن الإسلام ، ولجعل الإسلام أقرب بقدر الإمكان إلى المسيحية ، أو إلى الصورة البروتستنتية من المسيحية إذا شئنا تعبيراً أفضل ١١

وإذا تركنا جانب المدنية والحضارة والثقافة ، فإن للإسلام بالضرورة . مجالين : العقيدة والشرعة . والأولى بالطبع محكمة جلية لأفهام العالم كله وليست معرضة لتغيير ، أما شرعية الإسلام فهي مستمدة من الوحي ومن نصوص السنة التي وردت خلال التجربة البشرية للحكم . ومن هنا كانت هذه الشرعة منذ أيام الخلافة الأولى حتى وقتنا الحاضر معرضة للتفسير وإختيار ما يلائم نظم الإدارة ويوافق الفن القانوني المعروف والتجربة ، وما يقابل في الأيام الأخيرة التشريع المدني . فإين يريد دعاة « الإصلاح » أن يحموا إصلاحهم ، وما هو بالضبط الذي يريدون أن يحموه ، ولأى غرض من الأغراض ١١

نحن لا نريد أن نرغم إلى تفصيلات فرعية ، ولكن ينبغي أن يتضح لكل ذى علم صحيح بالإسلام أن الإصلاح بمعناه المفهوم لا يمكن أن يتسرب إلى مذاهب الاعتقاد دون أن ينقص من سلامتها أو يقضى عليها تماماً . ومن هنا لا يبدو محتملاً أن يقبل مفكر مسلم أن يساند مثل هذه المشروعات ، ولو فعل لما وجد مرجعاً دينياً مستولاً يقساع معه فيما ذهب إليه . ومن يؤيد من علماء المسلمين مثلاً صورة جديدة في عرض الإسلام تذهب إلى تطعيم كيان العقيدة.

الإسلامية بالإعتقاد المسيحي في الخطيئة الأصلية original sin أو التجسيد

!! incarnation

والتمثيل على الإضطراب والتخليط في هذا الإصلاح ، يكفى أن تبصر حقيقة الأزواج المتناقص في مزج دماء هذا الإصلاح من غير المسلمين . فهم بينما ينعمون على الإسلام الجمود حتى أنه لا يقبل من التغيير في نظامه إلا قليلا ، إذا بهم حين تستحدث تغييرات بعيدة المدى لا يتركون فرصة إلا ويبرزون أن مثل هذه التغييرات فيها تفويض للشريعة . والجماعة الإسلامية تستطيع الحكم في مثل هذا الأمر بصورة أفضل قطعا مستهدية بمبدأين في هذا السبيل : أن يكون التغيير متفقا مع المصلحة بالنسبة للجماعة ، ومع مبادئ العدالة . حقيقة تؤثر اعتراضات على مثل هذا التغيير حتى في زمننا ، والاختيار الضرورى لسلامة التغيير الحادث قديما وحديثا ، هو رضا الرأى العام في الجماعة وموافقة العلماء في الإقليم الذى يجرى فيه التغيير . وهناك شواهد طيبة أن هذه السلطات مازالت الآن كما كانت من قبل تبدى مروتها وسماحتها للتوافق مع الأحكام المستحدثة .

وأول مستشرق ناطق بالإنجليزية ينتج ثمارا فكرية للإسلام في العصر الحديث وماقتت أفكاره تعمل على تزويد من يأتون بعده بالإصول التى تحتاج إلى التوسع ، يوجه عنايته كي يتوقى أن يقحم نفسه متطفلا على جماعة المسلمين أو يجعل نفسه وصيا عليهم حاميا لهم فكل ما يعله المسلمون ، أو ما سوف يفعلون في نهجم العقيدى أو الشرعى يردّه المستشرق الرشيد إلى أهله من العلماء (١) . أما الباحثون الذين لا تكون لهم مثل هذه العناية فهم ينفرون من

H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam Chicago 1947 (١)
122. 129.

الدراسة الوصفية إلى اقتراح العلاج وإصدار النبوءات عن المستقبل .
ولا يستطيع الغريب على نظام ديني أن يتخلى عن أن يكون لطيفاً — فهذه صفة
أولية لا بد منها كي يتوقع من الناس أن يسمعه وأن يحترمه !

إن الإدراك الديني تجربة روحية حدسية intuitive ، ولا يمكن التقاطها
بالمناهج التحليلية والنقدية . وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم
اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام (١) . إنه شيء
لا يمكن تعلمه من الكتب . ومن هنا كان الخلط في طبيعة أهداف الإصلاح ،
المرعوم بين دعائه من غير المسلمين . ومن هنا كانت الصعوبة التي يواجهها
من يعيشون داخل الجماعة الدينية في تفسير دينهم لمن يطلون عليهم من الخارج
ويحاولون عبثاً تقدير لحنها الأساسي في أغواره العاطفية والحدسية البعيدة ،
عما يغفل عنه المستشرقون الذين يستمدون — معرفتهم بالاسلام أساساً
من الكتب .

وفي الحالات النادرة التي يناقش فيها هؤلاء معالم الاسلام مع علماء المسلمين
أنفسهم قلما تكون النتيجة مرضية . فالمسلم يفترض أن المستشرق ينتهي
إلى اتهامه بالجهل دون تبرير معقول اثم أن هناك صعوبات اللغة نفسها ،
وقليل من المستشرقين من يستطيع إدارة مناقشة بالعربية (أو الفارسية
أو التركية) أو المضى فيها . ولا يزال المسلمين الذين تمكنوا من لغة أوربية
يعانون نقصاً ، فإنهم قلما يستطيعون أن يبادروا المستشرق في استعارة

(١) انظر مثلاً P. Ferris, The Church of England London 19٦2

نقلاً عن Observer Oct 7 1962 « إن الذي يخطر من الخارج متسائلاً عن الكنيسة
بأية الجواب غالباً بأنه لا يستطيع أن يفهمها ما لم يكن في داخلها حتى وإن كانت تعتبر مثل هذه
المحاولة من جانبه أحياناً تطاولاً غير مستساغ . impertinent » !

الإشارات الثقافية الباحة في تلك اللغة ، فضلا عن النفاذ إلى تراثها الكلاسيكي والاستحواذ عليه واستعماله .

هذه بعض المعوقات التي تجعل اقتراعات المستشرقين إما غير مقبولة أو سيئة الأثر ، وبينما كان كاتب هذه السطور يجمع المادة اللازمة لدراسته كانت الكتابات المنشورة التي تضمنتها قد درست من المستشرقين والباحثين المسلمين والعرب في أوروبا وأمريكا والعالم العربي . والمثال المناسب للقيام هنا هو رأى باحث يجمع بين التعليم الديني الاسلامي والتعليم في جامعة غربية . أن يقول : « لقد عرفت بعض المستشرقين الذين يتعاملون مع الدارسين المسلمين في استعلاء وتعظيم . وكان هؤلاء المستشرقين إذا ما تساءلوا عن مسألة إسلامية فسكأنما يعلنون ضمنا أنهم يعلمون كل شيء عنها سلفا في حين أنهم يأخذون بوجهة نظر أخرى مع قليل من التبصر الحقيقي والنفاذ إلى الأعماق ،^(١)

وفي صدد موضوع « الإصلاح ، تبدى ملاحظة بنغمة أو بأخرى . وينبغي ألا يفترض على أية حال أن مثل هذا الخلق الذي انعكس على السطور السابقة إنما تسبب عن مصادمات إجتماعية أو أكاديمية سطحية . وربما يخاطر المرء بالقول بأنها لا تنجم ابتداء من بواعث دينية مباشرة . ولكن التاريخ المشؤم للدراسات الإسلامية التي خرجت إلى الوجود من سلاله الجسد والتبشير ، وميراث الصراع العسكري الطويل بين عالم المسيحية والإسلام ، لا يزال كلاهما يلعب دوره بصورة شعورية أو لاشعورية في تحديد اتجاهات المسلمين . هناك شعور أحدث تاريخا وأكثر مرارة أن أفكار « الإصلاح ، جاءت مع النفوذ السياسي المسيحي على أجزاء كثيرة من أرض الإسلام ، أو نتيجة لهذا النفوذ^(٢) . ولقد كان اللقاء المبكر بين الإسلام والفكر الإفريقي

(١) أحمد أمين : يوم الإسلام ص ٢١٥ .

شيئا مختلفا ، فقد كان الإسلام يحكم في مقام رفيع وكان هو السيد صاحب الرأي والتمييز ، يقبل أو يرفض ما يشاء من العناصر الأجنبية أما في الزمن الحديث فإن تمييز الإسلام لما يقبله أو يرفضه يعليه أو يدفع إليه أو يحد منه أفراد أو هيئات أجنبية غير إسلامية يشك المسلمون أحيانا فيها ويرون أنها تتصرف وفقا لما تمليه المصالح الأجنبية .

وقد يفسر هذا لماذا لا ينال « الإصلاحيون » من ذوى التوجيه أو التشجيع الغربى أى نجاح فى استمالة تفكير المراجع الإسلامية المستولة . وإنما هم ينالون الإعجاب أساسا من المستشرقين وأشياعهم . ومن ناحية أخرى كثيرا ما يدفع بالرجعية المصلحون الأصلاء من أبناء الأمة الذين قد يكون لديهم شيء جوهرى له قيمته . وكذلك لا ينال كل الرضا من اختاروا طريقا وسطا يقترب قليلا أو كثيرا من أسلافهم فى العصر النهي ، وإنما يُقال عن هؤلاء أنهم لم يذهبوا المدى الكافى ! ولكن هؤلاء لا يستطيعون أن يذهبوا أبعد من ذلك . فإن العلماء فى كل العصور لديهم موهبة فطرية جماعية تشير لهم إلى أى مدى يذهبون ، وماذا يرفضون من حلول التوفيق وأين يصمدون ثنيتا لنظامهم . ولقد كان محمد عبده وتلاميذه أصحاب مثل هذا التوفيق ، ولم تكن ترمت الوهاية Puritanism فى طرف أو تحرر بعض المسلمين المنود Liberalism فى الطرف الآخر شيئا مقبولا هند هؤلاء أو عند الجماعة الإسلامية فى جنتها .

ومن أجل ذلك كانت الضرورة الأولى اللازمة لأى تغيير أو إصلاح ناجح أن ينبع من داخل الأمة ويصدر منها ابتداء فى استقلال عن أى سيطرة أو إلهاء من جهة أجنبية . ومنذ التجديد التمهيدى الأصيل فى الامبراطورية العثمانية فى نهاية القرن الثامن عشر فى عهد سليم الثالث ، ومنذ جهود مفكرى المسلمين فى الهند لللائمة بين الشريعة الدينية وبين واقعيات السيادة غير الإسلامية تحت

ضغط الاجراءات القانونية البريطانية في الهند ، استمر التغيير في تطبيق الشريعة الإسلامية إلى وقتنا هذا . وربما تزايدت سرعة التغيير نتيجة لاسترجاع الأمم الإسلامية سيادتها أو نيلها الاستقلال ، لكنها لم تبطل قط . وإذا كانت المعارضة قوية للتغيير في مبدئه ، فإنما كانت تملحها إلى حد بعيد الحشية من تعرض الشريعة المقدسة للخطر في أيدي الأجانب غير المسلمين . ولقد تزايد التغيير ولكن تضاعفت المعارضة ، وقد يكون من أسباب ذلك الشعور بالاضمان في ظل الحكم الإسلامى وغلبة الواقعية ونزعة التوفيق على المراجع الدينية المسئولة .

إن من الخطأ إذن المضي في تأكيد القول بمحمود الإسلام وعدم قبوله للتغيير . فإذا ما تجاوزنا دائرة العقيدة الأساسية وبعض المسلمات الدينية المحدودة ، فإن الإسلام قد واجه تغييرات ثورية في هذا الجزء من نظامه الذي يوجه حياة الفرد والجماعة . ومع ذلك يكتب لاهوتى مسيحي يتميز بأنه يعد مبشراً مستقيماً أو مبشراً له دراية بالإسلام فيقول منذ قليل^(١) «إن على الإسلام إما أن يعتمد تغييراً جذرياً فيه أو أن يتخلى عن مسامرة الحياة ، ومن الصعب تبين ما يعنيه ذلك بالضبط . ولكن في ضوء ما سلف من مناقشة يكون أحد شطرى هذا التقرير غير مقبول ، أما شطره الثانى فيبدو وكأنه دعوة يوجهها إلى المسلمين غريب عنهم بشأن ما يفعلون في دينهم إلى هذا الحد يصل التخليط بدعاة الإصلاح»^(٢) «إن القوم لا يتبصرون في المضمون والتفاصيل ، فهم يتورطون في التعميمات المهمة التي لا تثبت للامتحان .

(١) K. Gragg, The Call of the Minaret, New York, 1956, 17.

(٢) أقلر مثلاً تيمير امضلاً آخر «اصلاح دين الاسلام reform of the religion of islam

G. G. Adams Islam and Modernism in Egypt الذى يستعمله Oxford 1933, 2, 187.

فہرس

موضوعات الكتاب

- تقديم ١
- فاتحة ١٥
- الاستعمار العربي يقسل إلى العالم الإسلامي ١٧ - العالم الإسلامي في
 نظر الغرب للمستعمر ١٨ - وسائل الاستعمار في إضفاف المسلمين
 في إسلامهم ٢٣
- انجاء حاية الاستعمار ، أو الاتجاه الفكرى المالى ٢٥
- مفكرون من المسلمين مع الاستعمار ٢٧
- حركة السيد أحمد خان ٢٧ - المذهب القادىانى ٣٣ - الأحدىة ٣٧
- المستشرقون والاستعمار ٣٩
- الزعة الأولى : لإصاف القيم الإسلامية ٢٩ - الزعة الثانية : تحجيد
 القيم الغربية المسيحية ٥٢
- اتجاه مقاومة الاستعمار الغربى ٥٥
- مقاومة مزدوجة ٥٧
- محمد جمال الدين الأفغانى ٦١
- مظاهر مقاومة : الرد على الدهريين فى الهند ٦٩ - الدين ضرورة
 المجتمع ٧٠ - أضرار المذهب الطبعى المجتمع ٧١ - الدين الإسلامى
 ٧٥ - محاربة الاستعمار البريطانى ٧٦ - جمال الدين وابن تيمية
 ٨٨ - تقدير المستشرقين لجمال الدين ٩٠
- محمد عبده ١٠٣
- أهداف تفكيره ١٠٣ - محمد عبده فى طريق جمال الدين ١٠٤ -
 الشيخ عبده القروى المصرى الأزهرى ١٠٨ - الشيخ عبده للمفكر
 ١١٠ - الجانب القوى ١١١ - الجانب الاجتماعى ١١٧ - الروح
 الجماعية ١١٧ - وجوب مساهمة الأغنياء فى تعليم الأمة ١٢٠ -

التصميم الدينى يحتاج مسلكاً آخر ١٢١ - هيوب المجتمع المصرى
 ١٢٤ - ضرورة إعادة توزيع الثروة على الأمة ١٢٨ - جانب الاعتقاد
 ١٣٠ - مشكلة الجبر ١٣٠ - في صلة العقل بالوحى ١٣٧ -
 جانب التربية والتوجيه العام ١٤٠ - محاربة الحزبية المذهبية
 التقليدية ١٤١ - محاربة ساطة الكتاب لوجه وهو كتاب المتأخرين
 ١٥٢ - إحياء كتب الأوائل ١٥٤ - إصلاح الأزهر ١٥٦ - تقدير
 المستقرتين لمحمد عبده ١٦٠ - محمد عبده والسيد أحمد خان ١٦٢ -
 محمد عبده ومحمد بن عبد الوهاب ١٦٦

● التجديد فى الفكر الإسلامى ١٧٣

اتجاه الفكر الإسلامى منذ بداية القرن العشرين ١٧٥ - طابع
 التفكير الغربى ١٨٦ - أثر الحملة الصليبية فى تشويه الإسلام
 ١٨٨ - المجددون فى مصر ٢٠١

بشرية القرآن ٢٠٣

مورتان ٢٠٣ - الصورة الأولى ٢٠٤ - الصورة الثانية ٢١٠ -
 فكرة كتاب الشعر الجاهلى ٢١٢ - رأى القرآن فى كتابى
 المذهب المحمدى والشعر الجاهلى ٢٢٣

الإسلام دين لا دولة ٢٢٧

الدين والدولة فى الإسلام ٢٢٧ - الإسلام وأصول الحكم ٢٤٠ -
 ليس فى الإسلام سياسة ، وما فيه من سياسة لا يتصل بالدين ٢٥٢ -
 الزمامة النبوية ٢٥٥ - خصائص الرعاية النبوية موقوفة بوقتها
 ٢٦٠ - وحدة الدين لا وحدة الحكومة ٢٦٤

الدين خرافة : ٢٦٩

المذهب الاسمى ٢٧١ - المذهب التجري ٢٧٤ - ملخص المذهبين
 ٢٨٠ - خرافة الميتافيزيقا ٢٨٣ - الميتافيزيقا والدين ٢٩١

الدين مخدر ٢٩٥

الصراع بين الدين والعقل والحس فى تاريخ الفكر الأوروبى ٢٩٥ -
 سيادة النفس أو الدين ٢٩٥ - سيادة العقل ٢٩٧ - بلاش
 ٢٩٩ - فيثنه ٣٠٠ - مبدأ النقيض ٣٠٢ - المجاهة الإنسانية

الخاصة والامة ٣٠٥ - هيجل ٣٠٦ - الدولة واقعة ، النهاية
 الأخيرة للعقل ٣٠٩ - بين فيشته وهيجل ٣١٠ - سيادة الحق
 ومذهب الوضعية ٣١٤ - كومت ٣١٨ - فريباخ ٣٢٣ - اشتين قال ٣٢٥
 ماركس ٣٢٦ - الصراع بين الطبقات ٣٢٧ - الدين مخدر ٣٣٢ -
 المذهب المادى التاريخى ٣٣٥ - الماركسية كنظام سياسى للجماعة
 ٣٣٨ - قيمة الماركسية كذهب فلسفى ٣٣٩ - ملاحظات على الفلسفة
 الماركسية ٣٤٤ - الماركسية والدعاية الشيوعية ٣٥٢ - الماركسية
 والتجديد فى الفكر الإسلامى ٣٦٠ - عناصر الدعاية الشيوعية فى
 التجديد فى الفكر الإسلامى ٣٦٥ - ثبات القيم المعنوية ٣٦٥ -
 تحرر المرأة ٣٧٣ - العمل البدنى ٣٧٥ - التفسير المادى
 الاقتصادى للتاريخ ٣٧٩ - إيمان بحيوانية الجسد وكفر بالنسبة
 الإنسان ومخالفه ٣٨٢ - الماركسية تنتظر الشيوعية ٣٨٨ -
 الإسلام ٣٨٩

● الإصلاح الدينى ٢٩٣

سحيفة الإصلاح الدينى فى الاسلام ٣٩٥ - محمد إقبال ٤٠٠ - دوافع <
 الإصلاح ٤٠١ - المسلم المعاصر ٤٠٢ - الإنسان الأوروبي ٢
 المعاصر ٤٠٥ - طبيعة الإسلام ٤٠٦ - إصلاح الفكر الدينى ٥
 ٤٠٩ - نظرة الإسلام إلى العالم الواقعى ٤١١ - لا انفصالية
 ولا اتحاد فى الوجود ٤١٥ - التجربة فى مجال الدين والعلم ٤١٦ -
 وحدة ذات الإنسانية وخلودها ٤٢٦ - الذات الكلية ٤٣٦ -
 الإسلام فى توجيه الإنسان ٤٤٥ - مبدأ التغير فى العالم العليسى
 ٤٤٧ - المجتمع الإنسانى ٤٤٨ - مبدأ الحركة فى الإسلام ٤٥١ -
 ختم الرسالة المحمدية ٤٥٤ - الاجتهاد ٤٥٦ - محمد إقبال فيما أرى
 ٤٥٨ - يلاحظ على تفكير إقبال ٤٦٣

● الإسلام غدا ٤٨١

مواجهة الاسلام لاصليبية وللماركسية ٤٨٣ - ما أسباب الاسلام من
 المواجهة ٤٨٣ - ما أفاده الاسلام من المواجهة ٤٨٥ - الاسلام
 فوق الزمان والمكان ٤٨٦ - الفراغ فى الحياة التوجيهية العامة
 ٤٩٠ - الأزهر ٤٩٣

٤٩٩	الآزهر في تنظيمه الجديد
٥٠٣	● ملحقات
٥٠٥	المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام
٥٢٨	المستشرقون المعاصرون (جدول رقم ١)
٥٤٣	الخطرون من المستشرقين (جدول رقم ٢)
٥٥٠	بعض السكتب الخطيرة (جدول رقم ٣)
٥٥٥	كتاب « مجد الإسلام » لجانستون فييت
	المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقتراحهم من حقيقة الإسلام
٥٧١	والقومية العربية (للأستاذ طباوى)



الناشر
مكتبة وهبة
١١ شارع الجمهورية بمسبانية

مطبعة غيمرت ١١٩٣

مذا الكتاب

● هذا الكتاب الإسلامي في طويلا يسائل الله ، وشاكره السلام ...
وسميت الاسفار القرن دواية ثالثة عينة فصل من أن طوي ... العسكرية
الإسلامي الحديث في ثاباما فلتأ به الخايمان : أحدهم لخاله
الاسفار القرن ، والآخر تقاومت .

● وقد أثار الأهاء المال ، للاسفار القرن على اختلاف حياته العسكرية ...
وغيره الغربي ، ... الإسلام دين لا دولة ، ... مثل : ... الدين خرافة ...
... الدين عبق ...

● وهذا الأمر العيني ، التي تقدم طبعه الحديثة لقرآن ... بعد هذا طبعه
الثقة ، ويرجع إلى كثير من الثالث التالية ... رسد : العسكرية الإسلامية
الحديثة وصلة الاستعمار الغربي ... في شصياء ، وأخاها ...
رسد : الرخا ورتت موعوما ... ليعر : التحد : التي ترواها ...
السكر الخرافة في القرن الخامس عشر ... من الأصلاح : التي ...

● وقد خلت هذه الطلعة الأولى خامة ، ليعط موعوما من الفداء ...
الاستقلال ، فاعلم من خطر من كيانا العسكري والروجر في عهد الخرافة
من قارننا التي حاول فيها القوي والتهد ...

● ومؤلف الكتاب من دولته الأربعة الإسلامية ، وأربعة الأولى ...
وأربعة البند : في القرية والرجة ، وثلاثة البواصة ، وبقية البند ...
... برسل : القلم واليد : وأربعة القدان ، والرجة : وكان الخرافة ...
... من هذه البند : الدرجة الإسلامية ... الألب : الخرافة ...
... كان أروعها : ... لا ... كتابات ... وحين ...
... الخرافة ... والرجة : كرات الإلهي ...

الكتاب